كارل مانهايم

الايديولوجيا واليوتوبيا

مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة

ترجمة
دكتور محمد رجا الديريني

شركة المكتبات الكويتية

الايديولوجيا واليوتوبيا

مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة

تـــأليـــف

كـــارل مـــانهـــايـــم

ترجمـــة وتقديـــم

الدكتور محمد رجـــا عبد الرحمن الديريني

كلية الآداب – جامعة الكويت

النـــاشـــر

شركة المكتبات الكويتية

الطبعة الأولى ـ أكتوبـــر ١٩٨٠

ساهمت جامعة الكويت في طبعه

أهدي هذه الترجمة
إلى زوجتي وابنتي وابنائي
عساها تشفع لي عندهم
فيسامحونني على الانصراف عن واجبات الابوة إلى
واجبات المواطنة



کارل مانهایم

۱۸۹۳ – ۱۹۴۷

Karl Mannheim

1893-1947

الطبعة الانجليزية التي ترجمت الى العربية

IDEOLOGY AND UTOPIA

An Introduction to the

Sociology of Knowledge

By

KARL MANNHEIM

With a Preface by LOUIS WIRTH

Associate Professor in the
University of Chicago

LONDON

ROOTLEDGE AND KEGAN PAUL LTD

BROADWAY HOUSE: 68-74 CARTER LANE, E. C.4

1968

الفهـــرس

بسم الله الرحمن الرحيم

الايديولوجية والطوباوية

وعلم اجتماع المعرفة

- تمهيد -

يعد كتاب كارل مانهايم « الايديولوجية والطوباوية » في مصاف الكتب الكلاسيكية الرائعة للجيل الماضي من العلماء والمفكرين الاجتماعيين. بل أكاد أقول ، يمثل هذا الكتاب آخر الانجازات الفكرية لذلك الجيل الذي كان له أبعد الأثر والتأثير على تطور النظرية الاجتماعية (او بمعنى أدق : علم الاجتماع النظري) في جيلنا الحاضر وربما لأجيال .

« فالايديولوجية والطوباوية » هو المحصلة النظرية لأعمال كارل مانهايم كما كان « الحضارة ومساوئها » المحصلة التأملية لآراء فرويد (١٩٣٠) ، « وتقسيم العمل الاجتماعي » لدوركايم (١٨٩٣) «والعقل والمجتمع » لبارتو (١٩١٦) ، « والخلق البروتستانتي وروح الرأسمالية » لفيبر (١٩٢٢) . فقد كان هذا الجيل الاستثنائي في الزخم والعطاء الفكريين نتاج عوامل عديدة من أهمها ثلاثة :

- التحدي المتمثل بالماركسية (١)
- الهجوم الشامل للوضعيين على المدرسة التاريخية (٢)
- والحرب العالمية الاولى (٣)

وقد كونت هذه العوامل الثلاثة الخلفية الأساسية للتفكير الاجتماعي في الغرب عندما وصل فيها إلى مرحلة مفترق الطرق .

إذ أن التيار العام في التفكير الاجتماعي بعد الحرب العالمية الثانية اتخذ أشكالا أقرب ما تكون الى مطالب وقوالب المدرسة الوضعية في التفكير، أقل شمولا وبالتالي أقل طموحا من أهداف جيل مانهايم في الوصول الى تفسير كلي للسلوك والظواهر الاجتماعية ، وأكثر التزاما بمواصفات المفهوم الوضعي - الواقعي للعلم ، وخاصة فيما يتعلق بأساليب اثبات الفروض واستعمال المناهج الكمية والتجريبية (في علوم الاقتصاد والاجتماع وعلم النفس) . فتحول المحرك الاصلي لهذا التيار نحو تحقيق اكبر قدر من الثبات والموضوعية في أساليب ومناهج البحث في العلوم الاجتماعية(٤) .

وإذا كان المحرك الأساسي لهذا التيار العام في التفكير الاجتماعي هو « الموضوعية » فان هذه بالضبط هي المسألة التي يتعرض لها مانهايم في هذا الكتاب وهي القضية التي يحاول تحليلها .

أولا - المسألة

القضية الرئيسية هي إذن علاقة المعرفة بالوجود أو بالواقع التاريخي . وقد عني مانهايم بالمعرفة السياسية بأشكالها التاريخية ولو انه تصور ضمنا بأن ما يصلح للمعرفة والفكر السياسي يصلح لكل أنواع المعرفة . ويمكن صياغة القضية بالتساؤل التالي :

أ) هل ان فكرنا ومعرفتنا بالاشياء تحتمها الاوضاع الاجتماعية - التاريخية المحيطة بنا ؟

ب) أم أن هناك حقائق تلخص معرفتنا بالاشياء خارج نطاق الاوضاع الاجتماعية - التاريخية وتتخطاها ؟

فالذين يجيبون بالايجاب على (أ) سيجابهون بمعضلة نسبية المعرفة أما الذين يجيبون بالايجاب على (ب) فسيضطرون الى توضيح كيف ان هذه الحقائق المطلقة الجامدة تقدم تفسيرا معقولا للوجود الانساني الذي ديدنه التحول والتغير .

لنبدأ بالمعضلة الاولى : أي نسبية المعرفة ، ولنر ما هي أبعادها الحقيقية . فلو اعتبرنا الفكر والمعرفة يتقرران في الاوضاع الاجتماعية - التاريخية ، وهذا ما قال به

مانهايم متبعا في ذلك خطى ماركس ، فاننا في حقيقة الامر ندعي بأن كل مرحلة تاريخية ، لا بل كل جماعة انسانية تعيش في عالم من الآراء والافكار تختلف ، وأحيانا تتناقض مع نظم التفكير لدى الجماعات الاخرى ، وهذه النظم المختلفة من التفكير تلخص وتختزل أنماطا مختلفة من التجارب المعاشية العملية في نفس الواقع الواحد (ص ١٦٥ من النص) ، وأن كل مرحلة تاريخية تعيد كتابة التاريخ حسب منظورها ودرجة نموها والمصالح السائدة فيها .

يبدو أنه من السهل تقديم الدليل على وجود هذه العلاقات بين المعرفة والاوضاع الاجتماعية التاريخية ، فالأمم المختلفة تنظر الى الاشياء بطرق مختلفة ، وكذلك الجماعات والطبقات في المجتمع الواحد تنظر الى الامور بطرق مختلفة يسميها كارل مانهايم « طرز التفكير »[٥]. فالعثمانيون مثلا أعادوا كتابة التاريخ الاسلامي من منظور الاوضاع الاجتماعية – التاريخية المهيمنة في زمانهم كما أعاد اللاهوت المسيحي كتابة التاريخ الاوروبي قبل ظهور الدولة – القومية ، وكذلك يحاول اشتراكيو اوروبا الشرقية الآن كما فعل الذين من قبلهم . وهذا ينطبق بنفس القدر على التيارات الفكرية الرئيسية من محافظة وثورية وليبرالية .

كيف اذن يعلل القائلون بأن الافكار والمعرفة الانسانيتين يتحتمان بالاوضاع الاجتماعية – التاريخية هذا الاختلاف والتعدد في طرز التفكير والمعرفة بالاشياء ؟ وهل من الممكن أن نتوصل الى معرفة موضوعية (أي مقاربة أو مطابقة للواقع) مشتركة متفق عليها بالنسبة لمراحل التاريخ والجماعات المختلفة ؟

أما بالنسبة للسؤال الاول فان هذا الاختلاف مرجعه – من وجهة نظر القائلين بهذه النظرية – الى أن هناك تنافرا حتميا وتناقضا بين أفكار الجماعات المختلفة وبين الواقع الاجتماعي – التاريخي ، وأن هذا التنافر نابع من درجة تطور المجتمع واختلاف الرؤية والمصلحة والرغبة في تبرير كل جماعة لوضعها الخاص . وتتدخل المعتقدات والتقاليد والقيم الاخلاقية في توسيع هذا التنافر وتضخيمه . وهل يحتاج الامر الى تقديم دليل اذا قلنا بأن كل فرد ينظر الى الواقع من زاوية موقعه ومركزه الاجتماعي ومصلحته وقيمه الاجتماعية والاخلاقية . أما هذا الفكر وهذه المعرفة المتنافرتان مع الواقع التاريخي – الاجتماعي فهو العنصر الايديولوجي فيهما الذي قد

يكون واعيا مقصودا وقد لا يكون واعيا وانما عفويا ، وقد يكون نظريا (أي نظاما للتفكير) وقد لا يكون نظريا .

فاذا كان الأمر كذلك ، فان الاجابة على السؤال الثاني تكون جاهزة : اذا استطعنا فصل العنصر الايديولوجي وعزله عن مكونات الفكر والمعرفة الأخرى : أي اذا استطعنا كشف العنصر المصلحي – التبريري – التقييمي في مكونات المعرفة الأخرى ، فان الوصول الى معرفة موضوعية مشتركة وصادقة عن الواقع تكون ممكنة نظريا . ولكن هل سيكون ذلك ممكن عمليا ؟ هنا يفرق مانهايم بين المعرفة بالعالم الخارجي (أو المعرفة الشكلية) المتمثلة بالعلوم الطبيعية وبعض العلوم الاجتماعية ، وبين المعرفة السياسية التاريخية . فالعنصر الايديولوجي في الأخيرة اكثر طغيانا وأبلغ أثرا منه في الأولى وان كانت هذه بدورها لا تخلو منه . بل ان مانهايم يعتقد انه من غير الممكن فصل العنصر الايديولوجي عن المعرفة والفكر السياسي .

هذه المسألة بالنسبة للماركسية محدودة (وربما محلولة نظريا على الاقل) بسبب ارتباط العنصر الايديولوجي بمفهوم الطبقة الاجتماعية . فالطبقات هي صاحبة الايديولوجيات ، ولذلك فان الايديولوجيات العظمى هي ايديولوجية الطبقات ، وهي « الوعي الفاسد » لهذه الطبقات ، وبالتالي فان نسبية المعرفة في مجال السياسة والتاريخ تجد طريقها الى الحل عندما يتطابق وعي الطبقة الاكثر تقدما مع الواقع القائم وهكذا ، بحيث يصبح الفكاك من العنصر الايديولوجي في الفكر الانساني ممكنا تاريخيا .

ولكن كارل مانهايم في « الايديولوجية والطوباوية » ذهب الى أبعد مما ذهب اليه ماركس كما سنرى ، فاعتقد بأن التناقض بين الفكر والمعرفة وبين الاوضاع الاجتماعية – التاريخية ليس محصورا بين المراحل التاريخية المختلفة والطبقات الكبرى ، وانما ذلك يتعدى الى الجماعات الانسانية الاخرى بل الى الفرد الواحد في الجماعة الواحدة . وهكذا وسع مانهايم مفهوم الايديولوجية الى درجة لم يتطرق اليها ماركس ولا تلامذته [٦]

وبذلك اثيرت قضية نسبية المعرفة من جديد .

فقضية النسبية في المعرفة تتلخص باعتراضين أساسيين يثيرهما مفهوم مانهايم عن العنصر الايديولوجي :

أ) فلو قبلنا رأي مانهايم بأن معرفة كل فرد من الافراد هي نتاج الاوضاع الاجتماعية التاريخية ، ونظرا لوجود العنصر الايديولوجي كمكون من مكونات هذه المعرفة ، فانها صحيحة صادقة في حدود الاوضاع الاجتماعية - التاريخية التي انتجتها . لو كان الامر كذلك ، فان هذا الرأي ايضا يخضع لنفس المبدأ ، أي ان رأي مانهايم صحيح صادق في حدود الاوضاع الاجتماعية - التاريخية التي انتجته ، وهكذا بحيث يصبح من المستحيل الوصول الى اثبات صدق أي رأي من الآراء الا بالنسبة للبيئة الاجتماعية التاريخية المحيطة به .

ب) أما الاعتراض الثاني فهو لو أن رأي مانهايم كان صحيحا بأن من الممكن اثبات صحة وصدق المعرفة في حدود الاوضاع التاريخية دائما ، فمن الممكن ان تتحول العملية التاريخية الى حقيقة مطلقة ، اي : ان كل معرفة صادقة هي المعرفة المستمدة من التاريخ . ولكن مانهايم شأنه في هذا شأن القائلين بأن المعرفة محتمة اجتماعيا وتاريخيا رفض بادئ ذي بدء وجود حقيقة مطلقة في التاريخ ، فكأن مانهايم وقع في مصيدة النسبية التي نصبها لنفسه(٧) .

لقد كان كارل مانهايم مدركا لهذه المعضلة ، وهو يحاول في هذا الكتاب ان يقترح بعض الطرق لعلاجها . فهو يقوم باعادة تعريف مفهومي الايديولوجية والطوباوية ويستعملها بمنهجيه جديدة يطلق عليها الارتباطية Relationalism التي تشكل في نظره الاساس المنهجي والنظري لفرع جديد من فروع علم الاجتماع وهو : علم اجتماع المعرفة. الى اي مدى نجح مانهايم في علاج هذه المسألة ؟

ثانيا : الايديولوجية والطوباوية

عندما يتكلم كارل مانهايم عن الفكر والمعرفة فهو لا يقصد بذلك ان الانسان - الفرد هو الذي يقوم بالتفكير ، وانما الانسان الفرد في الجماعات المحددة وحتى التي

تبتدع طرزا فكرية في ردود أفعال لا حد لتنوعها وفي مواقف متكررة تبرز من خلالها آراء أفرادها المشتركة. وبمعنى أدق ليس الانسان - الفرد هو الذي يفكر، فهو يساهم في التفكير فيما فكر فيه الآخرون من قبله . وهو بذلك يرث أنماطا من الفكر ملائمة لمواقف اجتماعية بعينها يقوم الفرد بتطويرها وتعميقها من خلال تجربته الحياتية الخاصة (ص ٨٥ من النص)[٨] .

فلا عجب اذن ان تكون هناك طرق مختلفة في التفكير، وأن تكون لكل جماعة طريقة خاصة في التفكير، وفي المجتمعات المستقرة تتعايش هذه الطرق والطرز الفكرية ضمن الحدود الاجتماعية - الاقتصادية الفاصلة بين هذه الجماعات . مثال على ذلك نظام الملل (ميللت) الذي كان معمولا به في الدولة العثمانية الذي أتاح للجماعات الوطنية من عرب وترك وأكراد وسلاف وأرمن ... الخ بتعدد لغاتهم ودياناتهم ومذاهبهم من المعيشة سوية في اطار الدولة المركزية[٩] . في المجتمعات المستقرة من هذا النوع التي تكون الجماعات والفئات الطبقية فيها معزولة نسبيا عن بعضها البعض لا يكون علم اجتماع المعرفة ممكنا ، ولا تظهر الايديولوجية كمشكلة حيوية .

انما تبرز مشكلة الايديولوجية عندما يفقد هذا النوع من المجتمعات استقراره نتيجة لازدياد معدلات الحراك الاجتماعي وانتقال الافراد والجماعات بين مستويات ومراتب السلم الاجتماعي وهذا بدوره يؤدي الى ازدياد احتكاك وتواصل هذه الجماعات وتداخل آرائها وطرز تفكيرها في تنافس او في صراع محتدم في بعض الاحيان كالذي نشهده الآن في المجتماعات الحديثة والمعاصرة (ص٨٨-٨٩من النص) .

حتى نستطيع ان نعالج مشكلة الايديولوجية يجب أن نعرف ونصنف كل المعاني وظلال المعاني الذي ينطوي عليها هذا المصطلح . بالنسبة لمانهايم هناك نوعان من الاستعمالات لمصطلح الايديولوجية :

أ) الجزئي
ب) الكلي

في الاستعمال (أ) تقوم مشكلة الايديولوجية عندما يكون هناك شك في صدق

أو صحة أفكار وتصورات الشخص المقابل. وهذا الشك بعدم الصدق يتدرج في المستوى من التمويه اللاشعوري على واقع الامر، الى معرفة حقيقة الامر في الموضوع، ولكونها لا تناسب مصلحة الشخص المقابل أو رغبة في نفسه فيقوم بتشويه هذه الحقيقة. وهذه التشويهات للواقع تتنوع من الكذب المقصود الى التزييف والتحريف والى التمويه اللاواعي المتمثل بالتحيز.

أما في الاستعمال (ب) فإننا نقصد بالايديولوجية فكر جماعة تاريخية كالطبقة والملة الدينية. وهنا نعني السمات المشتركة والتركيبة الذهنية الكلية لفكر عصر تاريخي أو جماعة تمثل شريحة عريضة من الناس، يطلق عليها مانهايم «فلتا نشاونج»، أو النظرة الكلية الاجمالية للأشياء في عصر من العصور (ص ١٣٠ من النص). ان عدم التفرقة بين هذين الاستعمالين لمصطلح الايديولوجية يؤدي دائما الى عدم الدقة في المعني وهي التهمة التي توجه عادة الى الاستعمال الماركسي لمصطلح الايديولوجية (١٠)

هناك دون شك عناصر مشتركة في هذين الاستعمالين للايديولوجية: فكلاهما يبدأ بالشك بصحة رأي الشخص المقابل بقصد الوصول الى المعنى الحقيقي أو الغرض الحقيقي لكل رأي وفكرة. كل من هذين الاستعمالين يلجأ الى الاسلوب غير المباشر في التحقق من صدق الرأي، وذلك عن طريق تحليل الاوضاع الاجتماعية للشخص المقابل أو الجماعة التي ينتمي اليها أو تلك التي ينحدر منها. وهذا الاسلوب غير المباشر يفترض ان الوضع المعاشي للشخص المقابل يؤثر في تكون آرائه وفي ادراكه للأمور وفي تفسيره لها (ص **١٣٢** من النص).

ولكن هناك ايضا فروقات أساسية بين هذين الاستعمالين لمصطلح الايديولوجية:

١ - فبينما نهتم في الاستعمال (أ) بمحتوى الافكار التي يقدمها الشخص المقابل، نهتم في الاستعمال (ب) بالتركيبة الذهنية للشخص المقابل على أنها نتاج الحياة الاجتماعية التي يشارك فيها ذلك الشخص.

٢ - الاستعمال (أ) يعود الى المستوى النفسي «البحت» ويحسم الخلاف على هذا المستوى، فاذا كان الشخص المقابل يكذب أو يخفي أو يزيف حقيقة الأمر، .

فاننا نفترض أن هناك معيارا مشتركا للصدق بين الشخص والشخص المقابل يمكن بواسطته لاي منهما ان يرفض الكذب أو أن يكشف مصادر الخطأ والتحريف. أما في (ب) فاننا لا نستطيع أن ندعي بأننا نملك هذا المعيار الموضوعي المشترك للصدق والصواب. فكل عصر من العصور التاريخية وكل جماعة من الجماعات تنتج أفكارها بما يتناسب مع العلاقات الاجتماعية السائدة فيها. فهل نستطيع ان نقول بأن معتقدات وقيم المجتمع المبني على الرعي أصدق من تلك في المجتمع المبني على الزراعة والاستقرار الحضري، أو تلك التي هي سائدة الآن في المجتمع الصناعي؟

٣ - ثم اننا في (أ) نستطيع عادة أن نقول بأن الذي دفع الشخص المقابل الى الكذب أو التزييف أو التحيز هو هذه المصلحة أو تلك، بينما في (ب) فلا بد من تشخيص مجموعة كبيرة من المصالح والفوائد التي تجنى من وراء نظم معينة في التفكير والاعتقاد، وحتى هذا غير كاف لاثبات العلاقة السببية بين الفكر والواقع. كل الذي نستطيع ان نقوله اذن في حالة (ب) هو ان هناك ترابطا وتجانسا بين الفكر والواقع (ص ١٣٢ وما بعدها من النص).

ولكن المسألة لا تقف عند هذا الحد، فهناك المعرفة الايديولوجية التي تدعو الى التصنيف والتبرير، وهناك ايضا المعرفة الايديولوجية التي تدعو الى العمل. فاذا كانت الايديولوجية تعبيرا عن التنافر بين الفكر والواقع فهناك حالات من التفكير لا تكتفي بالتنافر مع الواقع، بل تحاول ان تتخطاه فتتحول الى سلوك والى عمل يؤدي أو يهدف الى تدمير (كلي أو جزئي) لنظام الأشياء السائد. هذه الحالات من التفكير يسميها مانهايم «الطوباوية» (ص ٢٤٧ من النص).

فالفرق بين حالات التفكير الطوباوية وحالات التفكير الايديولوجية هي أننا في الأولى نصبو الى أشياء ليست موجودة في الوضع القائم، ولكننا لا نكتفي بذلك بل نعمل على تحقيقها ولو أدى ذلك الى تغيير أو تعديل نظام الاشياء الراهن. بينما في الثانية، فان آراءنا وفكرنا بالرغم من تنافرهما مع الواقع القائم فان ذلك لا يمنعنا من ان نساهم في، بل نبرر الحفاظ على نظام الاشياء الراهن.

وتاريخيا فقد انشغل الناس بأمور تتجاوز أفق معيشتهم ومدى تجاربهم ولكن ذلك ليس ما يعنيه مانهايم بالطوباوية . فجميع فترات التاريخ تضمنت افكارا تتخطى الواقع القائم ولكنها لم تكتسب وظيفة الطوباوية . فكثير من الحركات الفكرية والصوفية في الاسلام والمسيحية بالرغم من مطالبتها بأفكار تتنافر مع الواقع وخاصة فيما يتصل بالفكر والعقيدة أو التطبيق والممارسة اليومية الدينية ، الا انها فقدت ثوريتها وتحولت تدريجيا من طوباويات الى ايديولوجيات[١١] . وقد نلاحظ بأن الايديولوجية في بعض الاحيان تتضمن أفكارا غير موجودة في الواقع الراهن كمفهوم الحب الاخوي والمساواة في مجتمع مبني على العبودية ، أو الامتناع عن الربا في مجتمع مبني على التجارة ، ولكن هذا لا يجعل منها طوباويات (ص **٢٤٧** وما يليها) .

من الواضح بأن مفهوم مانهايم عن الطوباوية يختلف جذريا عن المفهوم المتداول للفكر الطوباوي عند أكويناس والفارابي وتوماس مور وغيرهم . فاليوطوبيا المثالية عند هؤلاء تعني « ما هو غير موجود وما هو غير ممكن التحقيق في الوضع القائم » ، وأن الوضع القائم كله شر ، وأن ما يجب ان يكون (الصورة المؤملة للوضع المثالي ، أي اليوطوبيا) هو الطريق للخلاص من هذا الشر . بينما الطوباوية عند مانهايم ليست مثالية ، بل هي حالة من حالات من التفكير تحاول من خلال الفعل والعمل المضاد أن تقرب الواقع التاريخي الى مفاهيمها الخاصة ، أو ان تغير مجراه كليا . ولذلك فمن الممكن عنده « أن تتحول طوباوية اليوم الى حقيقة الغد » (ص **٢٥٢** – **٢٥٧** من النص) .

لنأخذ المثال الذي استعمله مانهايم للتدليل على الفرق بين الايديولوجية والطوباوية . فالفكر المسيحي المبكر كان طوباويا في أنه عبر عن حالات من التفكير لدى المظلومين والمسحوقين في الامبراطورية الرومانية ، بينما كانت قيم الرومان ومعتقداتهم تمثل ايديولوجية الحكام الظالمين (هذا المثال لا يبعد عما هو موجود في النص ، (ص **٢٦٢** – **٢٧٠**) . ومن الممكن أن نعتبر الحركة الخارجية – الشيعية بتشعباتها المختلفة ومفهومها عن الاسلام الصحيح طوباوية فقراء المسلمين وغير العرب مقابل ايديولوجية الارستقراطية العربية المتمثلة « بالاسلام الرسمي »[١٢] .

ان العلاقة بين الايديولوجية والطوباوية هو رد مانهايم على فصل الفكر عن الواقع أو النظرية عن التطبيق في العلوم الاجتماعية ،ولكن مانهايم كان مدركا ان التفريق بين الايديولوجية والطوباوية مسألة غاية في الصعوبة . وسبب هذه الصعوبة مرجعه الى ان العنصر الايديولوجي والعنصر الطوباوي في الفكر الانساني لا يتولدان منفصلين عن بعضهما البعض في العملية التاريخية ، وكثيرا ما تكون طوباويات الطبقات الصاعدة مشحونة ومشبعة بالعناصر الايديولوجية . والمقياس الحقيقي للتفريق بين هذين العنصرين هو درجة تحقق الطوباوية في التاريخ وتحولها الى ايديولوجية بعد وقوع الحدث« Post- Ipso- Facto ».ويعرض مانهايم بشئ من التفصيل للحركات الطوباوية الرئيسية حسب تعريفه ؛ وهي الطوباوية الليبرالية–الانسانية ، الطوباوية المحافظة ، والطوباوية الاشتراكية الشيوعية (ص ٢٧٠–٢٩٤ من النص) .

وخلاصة الامر فان الايديولوجية والطوباوية هما في تقدير كارل مانهايم عنصران متلازمان «ضروريان »من عناصر الفكر الانساني والمعرفة السياسية–التاريخية .وهما وسيلتان لتخطي الواقع القائم في كل مراحل التاريخ ، واختفاؤهما سيؤدي الى تآكل واضمحلال الارادة الانسانية مع الفارق التالى: في حين ان اضمحلال العنصر الايديولوجي سيمثل ازمة لبعض الفئات الطبقية ، الا ان الموضوعية ستظهر بانكشاف الاقنعة الايديولوجية واتضاح الواقع للناس جميعا .اما اختفاء العنصر الطوباوى من الفكر الانساني فسيكون له شأن آخر ، فقد يمثل ذلك المعضلة العظمى : عندما يصل الانسان الى اعلى درجات الوعي والعقلانية ، ويفقد مثله العليا بسبب غياب الدافع لتخطي الواقع ،ويتحول الى كائن غريزي مرة اخرى .وهكذا فعندما يصبح التاريخ نتاجا حقيقيا للانسان لا يسيره القدر الاعمى ،في ذلك الوقت يفقد الانسان ارادته في التحكم بالتاريخ ،وبالتالى يفقد قدرته على فهمه (ص ٣٠٦ من النص » .

ثالثا : مشروع كارل مانهايم
علم اجتماع المعرفة

فالمسألة اذن ،كما رآها مانهايم ، هى كيفية الوصول الى الحقيقة الموضوعية بين هذه الايديولوجيات (الجزئية والكلية)والطوباويات المتزاحمة المتصارعة : «أية وجهة

نظر بمقابلتها بالتاريخ تقدم لنا أفضل السبل للوصول الى الحقيقة المثلى » (ص١٤٩ من النص)؟ ويمكننا ان نصل الى الحقيقة المثلى بمعونة علم اجتماع المعرفة ، والذي يبدأ بالافتراض بأن الباحث في امور المجتمع والتاريخ ، مهما كان موضوعيا في اهدافه ، سيتبين بمعونة علم اجتماع المعرفة ، بأن جميع وجهات النظر ، بما فيها وجهة نظر الباحث نفسه ، جزئية ناقصة ومتحيزة ، اى من جانب واحد (ص ١٤٧من النص) .

وعلم اجتماع المعرفة **كنظرية** يهدف الى تحليل العلاقة بين المعرفة والوجود او الفكر والواقع الاجتماعي- التاريخي . ويمكن ان تأخذ نظرية علم اجتماع المعرفة شكلين : (أ) التحليل الامبريقي- البنائي للطرق التي بواسطتها تؤثر العلاقات الاجتماعية على الفكر ، (ب)والتحليل الابستومولوجي لتأثير العلاقة بين الفكر والواقع على مشكلة الصحة والصدق (اى الموضوعية) .وليست هناك علاقة جبرية بين الشكلين ، فقد نعتبر نتائج الشكل الاول مقبولة دون ان يؤثر ذلك على نتائج الشكل الثاني (ص ٣١١ من النص) .

وعلم اجتماع المعرفة **كبحث اجتماعي-تاريخي** يهدف الى اكتشاف الاشكال التي تتخذها العلاقة بين الفكر والوقع في التطور الفكري للانسانية (ص ٣١٢ وما يليها) . فالفكرة البرجوازية والفكرة الاشتراكية ، ومشكلة الخلافة والاحزاب الاسلامية التي نشأت في المظهر بسببها لا يمكن الكشف عن مضامينها الحقيقية الا في معرفة درجة ترابطها وتجانسها مع العلاقات الاجتماعية السائدة وارجاعها الى الاوضاع التاريخية التي ظهرت فيها . وهذا هو الافتراض الثاني لعلم اجتماع المعرفة : ان من المستحيل في بعض مجالات الفكر الوصول الى حقيقة مستقلة عن قيم وآراء البشر في واقعهم الاجتماعي-التاريخي (ص ١٤٩ من النص) .

لهذا السبب فان هناك فروقا اساسية بين نظرية الأيديولوجية وعلم اجتماع المعرفة : نظرية الايديولوجية ترتكز على الاستعمال الجزئي لمصطلح الايديولوجية ، بينما يهتم علم اجتماع المعرفة بالاستعمال الكلي لمصطلح الايديولوجية . وعلينا ان نتذكر أن هذا الاستعمال الجزئي للايديولوجية يهتم بالتزييف والتمويه على الواقع ، والمقصود والواعي لإيهام النفس وتضليل الآخرين على المستوى النفسي البحت في حالة معينة أو في

ادعاء معين بدون اعتبار للتركيبة الذهنية الكلية للشخص المدعى ، بينما يعنى علم اجتماع المعرفة بهذه التركيبة الذهنية الكلية بالذات كما تبدو في تيارات الفكر بين الجماعات التاريخية على المستوى البنائي : أى الآراء والمعتقدات المتحيزة لجانب معين ملتزمة به والقصد من ورائها لا واع ولا مقصود .

ولذلك فان الايديولوجية في علم اجتماع المعرفه ، كما تصورها مانهايم تفقد مضمونها الاخلاقي-التقييمي ، بينما يبرز مضمونها المعرفي في ايجاد الصلة والترابط بين الفكر والبناء الاجتماعي .

ولذلك يستبدل مانهايم مصطلح الايديولوجية بمصطلح «المنظور »(Perspective) الفكري ، اى : ايديولوجية المفكر بدون المضمون الاخلاقي- التقييمي ، أو طريقة تفكيره الكلية في الاشياء كما تتقرر في الواقع الاجتماعي- التاريخي المحيط به (ص ٣١٢- ٣٢١ من النص) .

أما منهج علم اجتماع المعرفة فهو منهج ارتباطي Relational والسؤال الاساسي هو دائما : بالارتباط مع اى بناء اجتماعي تقوم الظواهر الفكرية وتكون صحيحة صادقة؟ . والارتباطات بعكس النسبية (التى تنكر صحة وصدق اية اسس عامة) لا تعني ان ليس هناك معيار موضوعي للصواب والخطأ ، ولكنها تلتزم بأن التوصيفات الفكرية لا يمكن ان تكون مطلقة ، وانما هى صادقة فقط من منظور معين وفي وضع محدد (ص ٣٢٤-٣٢٥ من النص) .فالادعاء المستمد من المنظور الليبرالي أو المنظور الاشتراكي هو صحيح صادق في حدود العلاقة بين هاتين الفكرتين وبين الاوضاع الاجتماعية- التاريخية التي انتجتهما ، فليست هناك فكرة ليبرالية أو فكرة اشتراكية مطلقة في التاريخ .

رابعا : نقد نظرية كارل مانهايم

لقد كان كارل مانهايم مقتنعا بأن مفهومي الايديولوجية والطوباوية هما وسيلتان لتجنب المزالق التي يمكن لتفكيرنا ان يوقعنا فيها (ولذلك فهما يلزماننا بأن نختبر كل فكرة بدرجة تطابقها مع الواقع ، وبأن السعى للفكاك والخلاص من التزييف والتموية الايديولوجيي والطوباوي هو في نهاية المطاف السعي للوصول الى الحقيقة (ص١٦٤ من النص) . وكان مانهايم مقتنعا ايضا بأن « الامل العبثي » في

الوصول الى الحقيقة بصورة مستقلة عن المعاني الاجتماعية- التاريخية يجب نبذه في المرحلة الراهنة (ص١٤٩من النص) . وقد أفلح مانهايم في اثبات اقتناعه الاول ولكنه فشل في اثبات اقتناعه الثاني .

فاذا كان مقياس اهمية اى مفهوم من المفاهيم العلمية هو قدرته التفسيرية ، فان مفهومي الايديولوجية والطوباوية هما بدون شك من المفاهيم المهمة في تفسير الظواهر النفسية- الاجتماعية والتاريخية . وقد كان لتصنيف مانهايم لاستعملات الايديولوجية وتشخيصه للعنصر الطوباوى في الفكر الانساني أبعد الاثر في علم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع السياسى ، ،بل ان ذلك يمثل خطوة متقدمة بالقياس للاستعمالات العشوائية الشائعة لمصطلح الايديولوجية التي تختلط فيها مستويات العمومية ودرجات التجريد .

وهناك في الوقت الحاضر من يرى بأن علم النفس الاجتماعي يجب ان يجعل من الايديولوجية والتواصل الاجتماعي موضوعه الخاص المتميز [١٣] . كما ان العلماء الاجتماعيين ، من خلال الجدال الذي اثارته كتابات مانهايم وغيره ، قد تنبهوا الى ان الاعتقادات والقيم الاجتماعية والاتجاهات تدخل كمكونات اساسية في مفهوم الايديولوجية ، وخاصة في استعمال مانهايم الجزئي للمصطلح [١٤] . كما ان اسلوب مانهايم في ادخال مصطلح «المنظور» مقابل «الايديولوجية» يقارب الى حد كبير ما يسمى الآن في علم النفس الاجتماعي التجريبي «بالاطار المرجعى» Frame of Reference الذي يدخل في الاعتبار ليس فكر الفرد فحسب وانما جهازه الادراكى والانفعالى ايضا [١٥] وكذلك استفادت المدرسة الاثنومثودولوجية (أو المنهجية الحضارية) من توصيف مانهايم لعلم اجتماع المعرفة خاصة فيما يتعلق بالطريقة الذاتية او التصور الذي يتكون لدي الفرد عن الواقع الاجتماعي كما يظهر في تواصله ما مع الآخرين [١٦]

اما تحليل مانهايم للحركات الفكرية الكبرى كايديولوجيات وطوباويات فقد أصبح جزءا (ربما متنازعا عليه) من اسس علم الاجتماع السياسى [١٧] . وقد بينت آراء مانهايم والمدرسة التى ينتمى اليها أهمية العنصر الايديولوجي ليس في النظرية الاجتماعية والسياسية فقط وانما في القانون والمؤسسات الاجتماعية.

الاخرى Social Institutions والمعايير التي تستخدمها المجتمعات في الضبط الاجتماعي وفي تحقيق المسايرة والانصياع Conformity، ولكن تشخيص العنصر الطوباوي وتحوله الى ايديولوجية فهو مفهوم ينفرد به مانهايم ولو انه يبقى غير مفصل التفصيل الكافي .

فلو اننا اتبعنا منهج مانهايم في تقرير ان طوباوية معينة،كالطوباوية الاشتراكية– الشيوعية أو الطوباوية الخارجية– القرمطية ، قد تحولت تدريجيا الى ايديولوجية كما حصل في روسيا السوفيتية أو مصر الاسماعيلية ، اى : من فكر يدعو الى تغيير الواقع الى فكر يدعو الى تبريره ، فاننا لا نملك التقرير بمتى ولا كيف تتم هذه العملية . وهذه دون شك ، ولو ان مانهايم كان مدركا لها ، تمثل نقصا بينا في أسلوبه ولمن يريد ان يتبع منهجه . ولكن منهج مانهايم لا يخلو من فائدة في التوضيح والوصف التاريخي ان لم يكن في التحليل والاستنتاج .

أما المسألة الاساسية في علم اجتماع المعرفة وهي مشكلة النسبية فلم يفلح مانهايم في تقديم حل مقنع لها ، ومنهجه في الارتباطية في حقيقة الامر ليس حلا للمشكلة وانما طريقة لتجنبها – فالارتباطية حسب تعريف مانهايم لا توصلنا الى (وربما لا نساعدنا على) ايجاد العلاقة السببية بين الفكر والواقع . كل الذي نستطيع أن نقوله باستعمال منهج مانهايم ، هو ان هناك ترابطاً وتجانساً بين الفكرة والواقع الذي تولدت . فيه . وهذا كما يبدو لا يتعدى التقرير الوصفي لهذه العلاقة ، فليس لدينا الدليل الكافي لكي نقول بأن واقعا اجتماعيا بمواصفات معينة سينتج آراء ومعتقدات بمواصفات يمكن التنبؤ بها أو استنتاجها[١٨] . فالعنصر المفقود في مانهايم هو مفهوم يقابل مفهوم «مستوى تطور قوى الانتاج » عند ماركس .

والارتباطية حسب تعريف مانهايم تقع بالفعل في مصيدة النسبية ولا تتجنبها.فاذا كانت الفكرة صحيحة صادقة فهي تعكس الواقع المحدد بصورة صحيحة وتعبر عنه بصدق ، فكيف اذن نستطيع التوصل الى اسس عامة ومعايير مشتركة للصحة والصدق في الفكر والمعرفة؟ والصورة التي قدمها مانهايم هو ذلك الشاب القروى الذي يذهب الى المدينة فيضطر الى قبول آراء ومعتقدات أهل المدينة على انها صحيحة صادقة في المدينة ، ولكنه لا يرفض آراء ومعتقدات أهل قريته لانها صحيحة

صادقة في الريف (ص ٣٢٤ من النص) ، فان هذه الحالة ستؤدي بهذا الشاب وبنا جميعا الى «انعدام التقريرية» أو (عدم القدرة على التوصل الى حكم) Princi ple of Indetermination ، وهذا يجافي واقع الحال.

صحيح ان الحكم على آراء ومعتقدات أهل الريف من قبل اهل المدينة سيكون حكما متحيزا بمعنى انه من جانب واحد. وصحيح ايضاانه لا يجوز الحكم على قيم وآراء مرحلة تاريخية أو عصر من العصورمن منظور مرحلة لاحقة أو عصر غيره ، لنفس السبب. اذ ان الفكر والمعرفة يتغيران ويتحولان تبعا لما يحدث من تغير في العلاقات الاجتماعية. بل ان مانهايم محق كل الحق في اعتباره ما هو سياسى اكثر عرضة للتزييف والتحريف الايديولوجي. فوجود الفرد في مجتمع رأسمالى أو مجتمع اشتراكي أو مجتمع مسيحي أو مجتمع مسلم ، وجود الفرد في هذا المجتمع سيقرر الكثير من آرائه وقيمه وأحكامه سواء علم هذا الفرد أو لم يعلم. بل ان مانهايم كان موفقا في شرحه لكيف ان «الفلتانشا أونج» او النظرة الاجمالية للأشياء في هذه المجتمعات تقرر المعايير الاساسية (للصالح والطالح والجيد والرديء) التي تحكم القيم والاخلاق والقوانين والعلم والتكنولوجيا. ولقد برهن علم الاجتماع السياسي على الكيفية التي يتم فيها كل هذا (١٩)

ولكن فروع المعرفة الانسانية لا تتساوى في المحتوى الايديولوجي ، اذ لا بد ان نصل الى طريقة موضوعية للحكم على التاريخ بغض النظر عن الاوضاع الاجتماعية في مراحله المختلفة ، وهذه هى الوظيفة الحقيقية للعلوم الاجتماعية.

لذلك فقد كان مانهايم مخطئا في تعميمه من ما هو سياسى الى فروع المعرفة الاخرى بدون تحديد دقيق. وقد كان مانهايم مخطئا ايضا في تفريقه بين مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الاجتماعية من حيث المحتوى الايديولوجي ، ولكنه في هذا التفريق كان يعكس الاوضاع الثقافيه السائدة في العشرينات من هذا القرن كما يبدو.

بالرغم من كل ذلك ، ومع بقاء مشكلة نسبية المعرفة بدون حل ، فان علم اجتماع المعرفة بالطريقة التي شرحه فيها كارل مانهايم لم يفقد اهميته من حيث المسألة الاساسية التي يثيرها. وكما يقول كازكامتي : «اننا لا زلنا مطالبين بتفسير العملية

التاريخية ككل ، وبتحديد علاقتنا وموقعنا بحضارتنا »[٢٠] . ومجال البحث في هذا الموضوع وما يتفرع عنه ويتشعب منه من قضايا ما زال بابه مفتوحا على مصراعيه . ولا أقل من ان يعلم الفرد ان سعيه لدحض آراء الخصوم وتفنيدها ليس الطريق الوحيد المؤدى الى الحقيقة ، بل ان آراء الفرد نفسه ومدى صدقها ستكون بدورها مجالا للبحث الموضوعي وعرضة للدحض والتفنيد .

خاتمة

لقد جاء نشر كتاب كارل مانهايم «الايديولوجية والطوباوية » ليكمل الحلقة الفاصلة في تطور التفكير الاجتماعي بين الحربين العظميين ، كما انه كان الحلقة الفاصلة في حياة مانهايم الفكرية . فبعد هجرة مانهايم من ألمانيا الى انكلترا في عام١٩٣٣ وصدور الترجمة الانكليزية لاول مرة في عام ١٩٣٦ (وقد كتب مانهايم الفصل الاول في طبعة ١٩٣٦ خصيصا للنسخة الانكليزية) ، لم يعد مانهايم بشكل جدي ومنتظم الى علم اجتماع المعرفة ، بل وجه اهتمامه كلية للأزمات الفكرية التي كانت تعصف بالمجتمع الاوروبي بعد الحرب العالمية الثانية (٢١)

وقد سبق لاستاذنا الراحل الدكتور عبد الجليل الطاهر الذي كان استاذا لعلم الاجتماع في جامعة بغداد ان قام بترجمة هذا ا الكتاب (وقد صدرت طبعته الاخيرة في عام ١٩٦٨) ، ولكنها كانت ترجمة ناقصة غير مكتملة . وكان ان اقترحت على الزميل الدكتور محمد رجاء الديريني ان يقوم بمحاولة اخرى لترجمة الكتاب ، وهي التي بين يدي القارئ الآن . وقد تكبد الدكتور الديريني الصعوبات الجمة والعناء الكبير في هذه الترجمة ،خاصة بسبب صعوبة اللغة التي كتب بها الكتاب ، وبسبب جدية الاسلوب ، وبسبب انعدام الاتفاق على المعاني الاصطلاحية لكثير من العبارات في اللغة العربية . ولذلك فربما يجد القارئ المتخصص ان عدة ترجمات محتملة لعبارة واحدة قد تكون واردة في بعض الاحيان . وهذا مأخذ لا يتحمل مسؤوليته الدكتور الديريني ،انما تقع تبعته على تعثر حركة الترجمة والتعريب في الوطن العربي فى الآونة الاخيرة .

وتحسبا لعدم ألفة القارئ باللغة التي يستعملها مانهايم في كتابه وازدحامها بكثير من التعابير التي تجد اصولها في التراث الفلسفي لعلم الاجتماع الالمانى ، فقد حاولت

في كتابة هذا التمهيد ان ألخص الأفكار الاساسية في الكتاب مع ذكر بعض الشواهد من واقع المجتمع العربي على سبيل الشرح والتفصيل. وكنت في ذلك احاول الاحتفاظ بالقالب السردي الاصلي دون اعادة صياغة في بعض الحالات، وذلك لكي يكون هذا التمهيد دليلا موجزا للقارئ وهو يتنقل بين فصول هذا الكتاب القيم.

نرجو ان نكون قد وفقنا في مسعانا.

الكويت في آب ١٩٨٠

الدكتور
(خلدون حسن النقيب)
جامعة الكويت

الهـــوامـــــش

١) انظر على سبيل المثال محاولة زايتلن في طرح هذه القضية:

Irving M.Zeitlin : **Ideology and the Development of Sociological Theory**

Englewood Cliffs: Prentice - Hall, 1968

٢) كارل بوبر (بالرغم من ادعائه بأنه ليس من الوضعيين) يلخص الاعتراضات الأساسية على المدرسة التاريخية في هذا الكتاب:

Karl R. Popper: **The Poverty of Historicism** New York: Harper, 1961.

٣) من أفضل ما كتب عن هذه الفترة من التاريخ الفكرى لأوروبا والمناخ الثقافي السائد فيها هو كتاب هيوز:

Huhges: **Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890 - 1930.** New York: Vintage Books 1958.

٤) لقد أصبح هذا التحول في التيار الفكرى مثار جدل ونقاش، وخاصة قضية الموضوعية في العلوم الاجتماعية، لم يحسم بعد بشكل مرض، انظر:

C. Wright Mills: **The Sociological Imagination.**

London: Oxford University Press, 1959.

Glyn Adey and David Frisby (Eds.) : **The Positivist Dispute in German Sociology.** London: Heinemann, 1976.

٥) مانهايم يستعمل عبارة Style of Thought لوصف الأنماط المختلفة في التفكير. ويلر من ناحية أخرى تلخص بعض الدراسات الانثروبولوجية حول هذا الموضوع:

Judith Willer: **The Social Determination of Knowledge.** Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1971.

٦) انظر اعادة صياغة هذه القضية من منظور ماركسي في:

George Luckacs : **History and Class Consciousness.** Cambridge: The MIT Press, 1971.

خاصة الفصل عن الوعي الطبقي (ص ٤٦ - ٨٢).

٧) انظر المقدمة الرائعة التي كتبها بول كزكامتي لكتاب:

Karl Mannheim: **Essays on The Sociology of Knowledge.** London: Routledge and Kegan Paul, (1952) 1964.

وخاصة (ص٢٧ - ٣٢).

٨) لقد قام كل من بيرجر ولاكمان بتطوير هذه الفكرة في مفهومها عن «حصيلة المعرفة الاجتماعية»:

Common Stock of Knowledge

Peter L. Berger and Thomas Luckman: **The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge.** New York: Anchor Books, 1967

٩) انظر الفرد بونه (ص ٦ - ٩) :

Alfred Bonne: **State and Economics in The Middle East: A Society in Transition**

London: Kegan Paul, Trench and Trubner, 1948.

١٠) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع ، راجع :

Karl Mannheim : : Essays on The Sociology of Knowledge.

مرجع سبق ذكره

John Plamenatz: **Ideology.** London: Pall Mall, 1970.

وخاصة (ص ٤٦ ـ ٨٤)، وتصنيفه للمعتقدات الوصفية والمعتقدات الاقناعية.

١١) خذ على سبيل المثال حركة المعتزلة أو حركة اخوان الصفاء في التاريخ الإسلامي:

محمد عمارة: **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية.** بيروت ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢.

T.J.De Boer: **The History of Philosophy in Islam.** London : Luzac, 1970.

فصل عن اخوان الصفاء (ص ٨١ ـ ٩٦) ومحاولتهم في التوفيق بين المعرفة والعقيدة.

١٢) هذا مجرد مثال للتدليل على الفرق بين المفهومين لدى مانهايم، فهناك بعض الدراسات الحديثة تنحو هذا المنحى في التفسير.

انظر على سبيل المثال:

محمود إسماعيل : **الحركات السرية في الإسلام، رؤية عصرية،** بيروت: دار القلم، ١٩٧٣.

أحمد عباس صالح: **اليمين واليسار في الإسلام،** بيروت ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣.

Ahmed El-Kodsy : Nationalism and Class Struggle in the Middle East. Monthly review, July-August 1970.

طيب تيزيني: **من التراث الى الثورة.** بيروت ـ دار ابن خلدون ١٩٧٦.

١٣) راجع (ص٥٥) من مقالة:

S.Moscovici: «Society and Theory in Social Psychology», in J.Israel and H.Tajfel (Eds .). **The Context of Social Psychology, A Critical Assessment.** London: Academic Press, 1972.

١٤) كمثال لهذا النوع من المعالجة للايديولوجية، انظر:

L.B. Brown: **Ideology.** Harmondsworth: Penguin. Education, 1973.

١٥) انظر على سبيل المثال:

أحمد سلامة وعبد السلام عبد الغفار: **علم النفس الاجتماعي.**

القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٤. (ص ١٥٤) وما بعدها

١٦) راجع ما كتبه ولف حول هذا الموضوع:

Kurt H.Wolff: «Phenomenology and Sociology», in Tom Bottomore and Robert Nisbet (Eds.), **A History of Sociological Analysis.** London: Heinemann, 1978.

خاصة الصفحات : ٥٣٤ ـ ٥٤٠.

١٧) راجع كتاب هوروفيتز (الفصل الخامس والفصل الخامس والعشرون) :

Irving L.Horowitz: **Foundations of Political Sociology.** New York: Harper and Row, 1972.

١٨) ان معظم النقد الذي يوجه الى مانهايم يركز على نقطة الضعف هذه.

راجع ما كتبه مرتون حول هذا الموضوع (ص ٥٠٢ وما بعدها) وعرضه بصورة عامة لمشكلات علم اجتماع المعرفة (ص٤٦٠ ـ ٤٨٨).

Robert K.Merton: **Social Theory and Social Structure.** Glencoe: The Free Press, 1964.

١٩) راجع على سبيل المثال موضوع التنشئة السياسية، وهو موضوع متفرع من التنشئة الاجتماعية بوجه عام:
Anthony M.Orum: **Introduction to Political Sociology.** Englewood: Prentice-Hall, 1978.
(الفصل الثامن).

٢٠) مرجع سبق ذكره، (ص٣٢).

٢١) لمزيد من التفاصيل حول حياة كارل مانهايم وفكره، انظر:
Jean Floud: «Karl Mannheim », In Timothy Raison (Ed.) **The Founding Fathers of Social Science.** Harmondsworth: Penguin Books, 1969.
Lewis A. Coser: **Masters of Sociological Thought, Ideas in Historical and Social Context.** New York: Harcourt Brace Jovanovich.inc., 1971.

وكذلك :
ياكوب باريون: **ما هي الايديولوجية.** بيروت: الدار العلمية، ١٩٧١ز ترجمه عن الألمانية أسعد رزوق (ص١٦ وما بعدها).

بسم الله الرحمٰن الرحيم

مقدّمة

بقلم

المترجم إلى اللغة العربية

الدكتور محمد رجا عبد الرحمٰن الديريني

(١)

الكتاب الذي نقدمه للقارىء العربي الكريم ترجمة عربية لترجمة إنجليزية لكتاب مكتوب أصلاً باللغة الألمانية. وهو كتاب يبحث في طبيعة المعرفة عموماً، وطبيعة المعرفة الاجتماعية والسياسية بوجه خاص، لأن هذا النوع بالذات من المعرفة يكمن وراء كثير من الآمال الرائعة والمخاوف المروعة التي ينعم أو يشقى بها الجنس البشري.

المعرفة العلمية والتكنولوجية المعاصرة تضع في يد الجنس البشري قوى هائلة وجبارة، قوى يمكنها أن تحول الأرض إلى فردوس عامر بالخيرات كما يمكنها في الوقت نفسه أن تدمر الأرض كلها في أيام معدودات، وربما تدمرها في ساعات. لكن قرار تعمير الأرض أو تدميرها لا يتخذه إلا الإنسان. فهل الإنسان مؤهل لاتخاذ القرار المناسب؟ إزاء هذا السؤال ينقسم المفكرون في عصرنا إلى كثرة من المتشائمين الذين ينظرون إلى المستقبل وهم يرتعدون خوفاً وإشفاقاً، وقلة من المتفائلين الذين يرقصون على نغمات الأمل وألحان الرجاء.

ليس المارد النووي هو وحده الذي يخيف المتشائمين وينشر على الأرض ظلالاً من الرعب والفزع. ذلك أن في العلوم المادية والتكنولوجية وما توجده من تصنيع ورخاء جوانب سلبية عديدة لا تخفى على الأعين الثاقبة. فما من نعمة يقدمها العلم أو التكنولوجيا إلا وتنطوي على نقمة خفية لا بد أن تظهر ولو بعد حين. فالصناعة تنشر التلوث وتسمم الأجواء والمياه وتستنزف الموارد الطبيعية. والطبابة بما فيها من وقاية ورعاية وعلاج تنجب الانفجار السكاني وتهدد بأن تجعل الأرض تضيق بمن عليها (نظرية مالتوس). والميكنة والأتمته (أي إحلال الآلة محل الإنسان) تسلب الناس وظائفهم وتقتل كرامتهم وتزيد من حدة أزمة البطالة وتخلخل البنية الاجتماعية وتهدد الاستقرار السياسي. والرخاء الاقتصادي بشكله العالمي المعاصر يعني تخمة بعض الشعوب على حساب شعوب أخرى، كما يعني هدراً للثروات الطبيعية التي هي من حق الأجيال القادمة. إنه يعني أن الآباء يسرقون حقوق الأبناء. كذلك فإن الرخاء يعني زيادة اعتماد الناس على الآلات في تصريف شؤون حياتهم اليومية، وبهذا يفقدون حرياتهم وتنهار إراداتهم ويفقدون قدراتهم الفطرية على مواجهة المصاعب. باختصار، يصبح الإنسان عبداً للآلة ورهن مشيئتها بدل أن يكون سيدها. كذلك فإن الصناعة والميكنة والأَتْمَتَةَ والرعاية الطبية أدت إلى نشوء المدن العملاقة التي تتوفر فيها إغراءات الحياة من تغيير وتنويع وتسلية وفرص للعمل والإثراء وما إلى ذلك، وأدت في

الوقت نفسه إلى تفريغ الأرياف من سكانها ورمت بهؤلاء السكان في بطون المدن. ونجم عن هذه الهجرة من الأرياف إلى المدن أزمات خانقة عديدة ومتلاحقة في السكن والتغذية والتعليم والتطبيب والمواصلات والإنارة. كذلك فإن تطور وسائل المواصلات السريعة حطم الحدود بين البلدان وحول العالم كله إلى قرية صغيرة نسبيا وزاد مصائر الناس ارتباطاً بعضها بالبعض الآخر، وجعل مصير كل شعب وارادته وحرياته مرهونة كلها بمصائر الشعوب الأخرى وإراداتها وحرياتها، وجعل النيران والفتن والحروب التي تشتعل في أي مكان في العالم تؤثر تأثيراً صغيراً أو كبيراً، مباشراً أو غير مباشر، على حياة الناس في كل مكان في العالم. وهكذا لم يعد أحد، فرداً كان أو جماعة، شعباً كان أو مجموعة من الشعوب، قادراً على الاستمتاع الكامل بحرية تقرير مصيره ورسم مسيرة حياته. كذلك فإن تطور وسائل الإعلام وازدياد قدرة الناس - أفراداً كانوا أو جماعات - على إسماع صوتهم لشعوب الأرض في كل ساعة ومهما بعدت المسافة، أدى إلى تعرية كل العقائد والمفاهيم والقيم، وإلى تعريضها جميعاً للنقد والسخرية والتسفيه، بحيث لم تعد أية عقيدة تنجو من النقد والتجريح والتسفيه، كما لم يعد أحد قادراً على الفوز بيقين ثابت أو عقيدة راسخة.

وإزاء فقدان اليقين الثابت وتزعزع العقائد الراسخة امتلأت نفوس الناس فراغاً وقرفاً، وحاول معظمهم ملء الفراغ بالمتع الحسية فهربوا من القرف إلى الترف. تيسر للناس من النعم والمتع والملذات ما لم يكن يتيسر للملوك. أصبحت بيوتهم باردة في الصيف دافئة في الشتاء. وملأت التكنولوجيا بيوتهم بالثلاجات والغسالات والمكانس الكهربائية والسجاد والمطابخ المترفة، وانسابت في ردهاتهم الأغاني العذبة والألحان الجميلة، وعَمُرَت موائدهم بلذيذ الطعام وسائغ الشراب، ولبست نساؤهم الحرير، وتحول ليلهم إلى نهار، وأصبح بإمكانهم الاستمتاع كل ليلة بمشاهدة عجائب الحياة وغرائب الحكايات وروائع القصص. ولكن كل هذا وغيره من المتع الحسية والنعم المادية لم يملأ فراغ نفوسهم ولم ينجهم من القلق الذي يقضّ مضاجعهم والخوف الذي يسرق النوم من عيونهم. مشكلة الإنسان أن تراكم المتع المادية في حياته لم يولّد فيه القناعة والرضى، بل شحذ فيه المطامح والمطامع، وأيقظ فيه المزيد من المخاوف والفوازع.

لم تعد الحياة الكريمة الخالية من الجوع والألم والحرمان والمعاناة هي المطلب. أصبح السعي يتجه نحو مزيد من الرفاه بلا حدود، وإلى الانغماس في ملذات تلو ملذات بلا نهاية. صار الابتكار التكنولوجي المتلاحق والمتزايد يدفع الناس دفعاً إلى المزيد من المتع المادية. ولكي لا يتأخر أحد عن الاستجابة لإغراءات التكنولوجيا المادية قامت حملات متلاحقة لتحطيم الفوارق بين البريء من

المتع وغير البريء، حتى انتهينا إلى واقع أصبحت فيه أمراض التخمة والإسراف والهدر أضعاف الأمراض التي كانت تنجم عن الجوع والحرمان، وأصبح الإسراف والسعي اللاهث وراء الملذات والمتع آفات يكاد لا يبرأ منها إنسان. ومع ذلك فإن الضجر والفراغ والغثيان يأكل النفوس ويدفع بالناس إلى مزيد من الشذوذ والانحراف والكآبة والإجرام والانتحار والتفسخ والانهيار. أصبحت الحياة رغم كل ما فيها من يسر عبئاً جاثمًا على الصدور ووحشاً يفترس النفوس.

كل هذا تراه عيون المتشائمين وتبالغ في التركيز عليه. يدعي المتشائمون أن الحضارات في زماننا أصبحت كلها سباقاً على تمتيع الأجساد بلا ضوابط ولا روادع ولا زواجر، وبلا اعتدال أو تعفف. بل إن الاعتدال أصبح شذوذاً والتعفف رذيلة والزهد جريمة. إنها حضارات تحول الإنسان إلى عجل سمين وخنزير قذر، له أن يأكل ويشرب ويلبس ما يطيب له، وأن يتفنن في تمتيع جسده وغرائزه المادية كما يعنّ له،ولكن ليس من حقه أن يتصوف ويزهد ويتقشف ويتمسك بالفضائل ويفكر، فهذه كلها آفات تحد من الاستهلاك وتوقف عجلات الاقتصاد وتعرقل النمو والتقدم.

ويرى المتشائمون أن ديالكتيكية الحضارات المادية الحديثة تجعل الإنسان أخطر عدو للإنسان. فهي تعمل على مسخ الإنسان وتحويله إلى حيوان، بل تحوله إلى أقل من حيوان، إلى مجرد شيء يمكن التصرف به تجويعاً وإذلالاً وتحطيمًا لإرادته وغسلاً لدماغه دون وازع من ضمير أو رادع من قانون. باسم اطراد التقدم والنمو تُخْنَق الفضائل وتباح الرذائل. وباسم الاستقرار يُخْنَق الفكر وتحوَّل الجماهير إلى قطعان من الدواب ـ قطعان ذلولة مطيعة لا إرادة فيها ولا إبداع. باسم العدل يُمْنَع التميز والتفوق والاختلاف عن الآخرين، وتحطَّم الآمال والأحلام ويُقْتَل الفرح.

كذلك يرى المتشائمون أن التكنولوجيا الحديثة ستتيح للدولة أن تستبد بالرعايا استبداداً مطلقاً: ستقوى ذراع الدولة بحيث لا يفلت من سيطرتها أحد، وستزداد مقدرتها على معرفة كل ما يعلن الناس وما يخفون. ستصبح سكناتهم وحركاتهم وأقوالهم وأفعالهم وأفكارهم وآمالهم وأحلامهم كتاباً مفتوحاً تقرأه الدولة وتراه حين تشاء وتعاقبه أو تكافؤه كما تشاء، ولن يستطيع أحد يختلف مع الدولة ـ ولو في سره ـ أن يفلت من العقاب. إنه لا يستطيع حتى أن ينتحر ويموت إلا حين تريد الدولة منه أن يفعل ذلك. لكن موته لن يكون استشهاداً، فالاستشهاد، شرف لا يناله أحد إلا بإرادة الدولة.

ويرى بعض المغالين في التشاؤم أن الأمور ربما لا يتاح لها أن تصل إلى هذه الدرجة من السوء لأن البشرية ستموت وتفنى قبل ذلك. إن التقدم التكنولوجي السريع وعجز البشرية عن استيعاب التكنولوجيا وعن تطوير نفسها تطويراً متساوقاً ومنسجمًا مع تطور التكنولوجيا ـ هاتان الحقيقتان ستنجبان تناقضات مؤلمة ومفارقات مفجعة. لقد توفرت للناس قوة الجبابرة وظلت طباعهم طباع

الأطفال والقرود. أصبح بإمكان الإنسان إذا غضب أن يهلك أمة في سويعة ولو كانت على بعد آلاف الأميال. وفي عالم مليء بالمقهورين والحاقدين والغاضبين والمجانين، فإنه لا بد، إن عاجلاً أو آجلاً، أن يفقد أحد الناس (أو إحدى الجماعات المقهورة الغاضبة) السيطرة على نفسه ويطلق صيحة شمشونية جديدة تقتله وتقتل الناس جميعاً.

ولهذا ترتفع في زماننا صيحات متعددة تطالب بالحجر على التكنولوجيا وبإيقاف العلوم المادية عند حد معين لا تتعداه، وبالتركيز على العلوم الإنسانية ـ الاجتماعية والنفسية وغيرهما من العلوم التي تساعد البشرية على فهم وتطوير نفسها بحيث تستطيع أن تستوعب التكنولوجيا وتفهم ما تنطوي عليه من معان خطيرة، وتسيطر عليها وتتحكم في استعمالها بحيث تضمن عدم استعمالها إلا لخير البشرية. المشكلة الآن ليست في إحراز المزيد من التقدم التكنولوجي الذي يزيد التفاوت بين الشعوب، بل هي في التمكن من استعمال التكنولوجيا التي توصلنا إليها لخير جميع الشعوب. المشكلة الآن تتمثل في تحديد النسل لمنع الانفجارات السكانية ودرء المجاعات، وتتمثل في توزيع السكان في جميع الأنحاء توزيعاً متناسباً مع حاجات البشرية، وتتمثل في توزيع العمل بين الناس والآلات توزيعاً يتيح للناس أن يشعروا بالكرامة والنفع والإنجاز بدل منح العمل كله للآلات وجعل الناس يشعرون بالفراغ الذي لم يتعلموا بعد كيف يتعايشون معه. المشكلة تتمثل أيضاً في جعل الشعوب، غنيها وفقيرها على السواء، تفهم معنى حقائق العصر فهماً بناءاً يعود بالخير على الجميع، فهما يساعدها على حل خلافاتها دون اللجوء إلى الأسلحة النووية.

مقابل هؤلاء المتشائمين يقف المتفائلون الذين يحلمون بجنس بشري جديد شكلاً وبنية وفكراً وعاطفة، جنس من العمالقة والجبابرة والعباقرة والحكماء والخالدين؛ جنس لا يعرف الضعف أو الخوف أو الألم أو المرض أو الظلم أو الأنانية؛ جنس يحقق الانتصارات تلو الانتصارات على الطبيعة في نفسه وفي مجتمعه وفي بيئته؛ جنس يحول الصحارى إلى جنان، ويغير مجارى الأنهار، ويبني المدن في أعماق البحار وفي أرجاء الفضاء؛ جنس يغزو الكواكب والشموس والمجرات ويبني فيها حضارات بشرية لم ترها بعد عين ولا سمعت عنها بعد أذن. ولا يرى المتفائلون أي ضير في تقدم العلوم والتكنولوجيا، بل يرون أنه يجب دعم البحث العلمي بلا حدود وفي كل الميادين بغية الكشف عن مزيد من أسرار الكون والطبيعة والوجود وتسخير الأسرار المكتشفة لخير البشرية. وهم يعتقدون أن التطور في طريق التقدم والارتقاء لا بد أن يطّرد ويزداد رغم بعض النكسات لأن غريزة حب المعرفة وغزو المجهول هي غريزة راسخة في الطبيعة البشرية، وهي غريزة لا تشبع ولا تقف عند حد. ويدعو المتفائلون إلى رفع كل حَجْرٍ أو وصاية على الفكر البشري، وإلى تحريره من كل القيود والأغلال وإلى منحه الحرية في أن يطرق كل الميادين، المقدسة منها وغير

المقدسة. ويزعم هؤلاء المتفائلون أن البحث العلمي سيتوصل في النهاية إلى تحقيق كل ما يبدو الآن مستحيلاً، وأن بإمكانه أن يتحكم في الطبيعة البشرية فيحسنها ويهذبها ويرسم صفاتها وخصائصها كما يشاء، وأن ينجب جنساً بشرياً جديداً أجمل منا شكلاً وأقوى بنية وأطول عمراً وأرقى فكراً وأرق عاطفة، جنساً نكون نحن بالنسبة إليه كما القرود الآن بالنسبة إلينا.

ورغم ما يبدو في أحلام هؤلاء المتفائلين من شطط وإسراف في السعي وراء الأوهام، فإن الكثير من البحوث والتجارب العلمية التي تجرى حالياً في بعض الأقطار هي بحوث وتجارب مستوحاة من الأوهام والأحلام التي أنجبتها مفاهيم التطور التي أشاعها وروج لها علماء التطور من أمثال (ألْفْريد راسِل والاس) و(لامارك) و(داروين) و(هربرت سبنسر) و(جوليان هَكْسْلي) وغيرهم. كذلك نجد لتلك الأحلام والأوهام جذوراً في مفهوم التقدم (Idea of progress) ومفهوم اكتمال الإنسان (The idea of the perfectibility of man) اللذين نشآ وانتشرا في أوروبا في عصر النور. ونتيجة لانتشار نظريات التطور ومفهوم التقدم ومفهوم اكتمال الإنسان اعتقد الكثيرون من المفكرين أن الإنسان يتطور باتجاه مزيد من سيطرة العقل على القلب وسيطرة الفكر على العواطف والغرائز، وأن ما في الإنسان من التواء أو ميل للعنف والشر لا بد أن يزول بالتدريج حتى يصبح الإنسان كائناً قوياً خيراً نبيلاً.

(٢)

قررنا أن الإنسان أصبح قادراً على أن يعمر الدنيا أو يدمرها، وتساءلنا إن كان هذا الإنسان سيتخذ القرار المناسب، واستعرضنا مواقف المتشائمين ومواقف المتفائلين. لكن معظم هذه المواقف وثيقة الصلة بمنطلقات فكرية سابقة بخصوص الطبيعة البشرية، وسنعرض الآن بعض هذه المنطلقات.

من أقدم المنطلقات وأكثرها رسوخاً المنطلق الديني بشكل عام. وبما أن الكتاب الذي قمنا بترجمته ونقوم بالتقديم له هو كتاب يخاطب العقل الأوربي المسيحي فإننا سنتحدث عن المنطلق الديني المسيحي بشكل خاص. الإنسان حسب هذا المنطلق هو ابن الخطيئة الكبرى (خطيئة آدم المتمثلة في عصيانه لأمر الله) ووارثها. ولذلك فإن الشر جزء فطري من جبلة الإنسان في الحياة الدنيا، ومن واجب الإنسان، لكي يفوز برضا الله، أن ينتصر على الشر في نفسه. لكن الإنسان ليس وحيداً في معركته ضد الشر في نفسه لأن الله سبحانه مستعد دائماً لمؤازرته كلما طلب الإنسان ذلك بإخلاص وصدق، ولأن الشيطان أيضاً واقف للإنسان بالمرصاد. إنها إذن معركة بين نداء الرحمن وإغواء الشيطان. لكن صاحب القرار في الاستجابة لنداء الرحمن أو الانجراف في تيار

الشيطان هو الإنسان، والإنسان وحده، ولن ينفعه في شيء أن ينسب فشله وانحرافه وسقوطه بين براثن الشيطان إلى فساد البيئة والمجتمع والحضارة. ومع أن النظرة الدينية هذه تدعو إلى محاربة الشر على المستوى الفردي وعلى المستوى الاجتماعي، إلا أنها ترى أنه الشر باق إلى يوم القيامة ولا يمكن إبادته والخلاص منه كلياً.

أضف إلى هذا أن النظرة الدينية الكنسية لم تكن تدعو إلى دراسة الإنسان أو بيئته دراسة موضوعية تستند إلى الملاحظة والتجربة، بل كانت تفهم الطبيعة البشرية طبقاً لمقولات ومفاهيم موروثة عن آباء الكنيسة الأوائل، وكانت تلزم الناس بتقبل تلك المفاهيم والمقولات على علاتها وبعدم الخروج عليها. بعبارة أخرى، كانت الكنيسة تحتكر الوصاية على الفكر، وكان لها وحدها الحق في أن تقرر حدود الفكر ومضامينه واتجاهاته.

لكن هذه المفاهيم والمنطلقات الفكرية اللاهوتية التي سادت أوروبا قروناً عديدة ما لبثت أن تزعزعت بقيام عصر النهضة وظهور الفلسفة الإنسانية (Humanism) وظهور الفكر العلمي القائم على الملاحظة والتجربة (على طريقة فرنسيس بيكون). وسرعان ما قامت حركة الإصلاح الديني (Reformation) والحركة المضادة لحركة الإصلاح الديني (Counter - Reformation)، وبدأت الطبقة البرجوازية في الصعود وروجت للفلسفة الرأسمالية والفلسفة الفردية والعلوم التجريبية ومفهوم التقدم ومفهوم الاكتمال الإنساني. وخلال هذا الغليان الفكري ظهر إلى حيز الوجود منطلقات فكرية جديدة بخصوص الطبيعة البشرية.

من هذه المنطلقات المنطلق الذي نادى به توماس هوبز (Thomas Hobbes) (١٥٨٨ - ١٦٧٩) وأكد فيه أن الإنسان بفطرته أناني وظالم وشرير، وأن الناس لو تركوا على فطرتهم لعاشوا حسب شريعة الغاب، ولافترس القوي منهم الضعيف وبطش به، ولاحتال الضعيف منهم على القوي وغدر به، ولانعدم الأمن وسادت الفوضى، ولهذا كان لا بد للناس من أن يفوضوا أمرهم لملك قوي حازم يقيم العدل فيما بينهم ويحميهم من شر أنفسهم، ولا يكون مسؤولاً عما يفعل إلا أمام ضميره وتجاه رب العباد. وقد تمسك الملوك بهذه النظرية التي تبرر ما ادعوه لأنفسهم من حق الهي في الحكم المطلق. وقد أيد جوناثان سويفت (١٦٦٧ - ١٧٤٥) هذه النظرة إلى الطبيعة البشرية واعتبر الإنسان حيواناً قذراً شريراً وأطلق عليه اسم (Yahoo). وقبلهما كان نيقولا مكيافيلي (١٤٦٩ - ١٥٢٧)، صاحب المبدأ القائل أن الغاية تبرر الوسيلة، قد أكد هذا المنطلق، إذ اعتبر الإنسان مخلوقاً أنانياً دنيئاً لا يخضع إلا للقوة والحيلة، ولهذا كان يرى أن الأمن والاستقرار السياسي يتطلبان حاكماً له قلب الأسد ودهاء الثعلب، كما وصفه في كتابه الأمير (الصادر عام ١٥١٣).

ومن المنطلقات الفكرية المنطلق القائل أن الإنسان حين يولد يكون كالصفحة البيضاء (Tabula rasa) ، لا هو بالشرير ولا بالخير، ولكنه يصبح شريراً أو خيراً حسب تأثير حضارته وبيئته المادية والاجتماعية عليه، إن شراً فشر، وإن خيراً فخير. لكن هذا المنطلق كان يميل إلى الاتفاق مع منطلق آخر يزعم أن الإنسان خيِّر في جوهره وبفطرته، وأن الشر لا يوجد إلا في البيئة. ولهذا فإن ما نراه من شر في سلوك الإنسان لا يجوز أن يُنْسَب إلى طبيعة الإنسان، بل ينبغي أن ينسب إلى بيئته وحضارته. ولهذا زعم بعض المفكرين الغربيين أمثال جون لوك John Locke (١٦٣٢ - ١٧٠٤) وفولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) وجان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) أن ما يرونه من شر الناس وفسادهم في أوربا ناجم عن الطبيعة الفاسدة للحضارة الأوربية وليس من فطرة الإنسان. ودللوا على ذلك بفكرة «طيبة الإنسان البدائي» (The noble savage) التي لاقت بعض الرواج في القرن الثامن عشر. واستنتجوا من هذا كله ضرورة العودة إلى الطبيعة الفطرية وضرورة ترك الناس يتصرفون حسب فطرتهم وسجيتهم، وضرورة تخفيض التأثير الحضاري عليهم إلى أدنى حد ممكن، وضرورة الأخذ بمبدأ الحرية في الفكر وفي العمل (بما في ذلك مبدأ حرية التجارة) وهو المبدأ الذي يتمثل في الشعار القائل: (دعوا الناس يتصرفون، ودعوا البضائع تمر: Laissez faire, Laissez passer) وكما يتمثل في كتاب **العقد الاجتماعي** لمؤلفه جان جاك روسو وفي فلسفة الاقتصاد الحر التي دعا إليها آدم سميث[١].

في عصر العقل (في القرن السابع عشر) وعصر العقل والنور (في القرن الثامن عشر) كان الفكر البرجوازي الليبرالي يهيمن على تيارات الفكر في أوروبا ويشيع موجة من التفاؤل حول مستقبل الجنس البشري. كان تقدم العلوم الطبيعية يسير بخطى حثيثة، وكان يرافق ذلك قيام الامبراطوريات الأوربية وازدهار الاقتصاد والتجارة. وخيل للناس أن الاعتماد على العقل وحده سيوحد البشرية ويزيل الخلافات العقائدية الجوهرية بين الشعوب، وييسر قيام التسامح بخصوص الخلافات غير الجوهرية. وفي القرن التاسع عشر قويت موجة التفاؤل وازداد رواج مفهوم التقدم ومفهوم الطبيعة الخيرة للإنسان ومفهوم قابلية الانسان للاكتمال. ورغم ظهور موجة من التمرد على العقل وعلى المبالغة في التأكيد على الاسلوب العقلاني، وقيام تيار مضاد للعقلانية يؤكد أهمية القلب ويبالغ في التأكيد على أهمية الوجدان والعواطف الجياشة في رسم مسيرة السلوك البشري، فإن الايمان بطيبة الانسان الفطرية قد ازداد، كما ازداد الإيمان بأن الجنس البشري يسير في طريق الارتقاء والتقدم وأن مستقبل الانسانية حافل بالمفاجآت السعيدة والخير الكثير. وقد حظيت هذه المنطلقات الفكرية بدعم قوى من نظريات التطور التي ظهرت تباعا في القرن التاسع عشر، ابتداء من

١ - انظر

Adam Smith, Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (1776)

نظرية لامارك (١٧٤٤- ١٨٢٩) والتي اعلنها عام ١٨٠٢، ومرورا بكتاب تشارلز داروين (١٨٠٩- ١٨٨٢) بعنوان **أصل الأنواع** (١٨٥٩) الذي يقال عنه أنه أحدث ثورة فكرية في الغرب لا تقل أهمية وتأثيرا عن ظهور المسيحية، ثم هربرت سبنسر (١٨٢٠- ١٩٠٣) الذي استغل نظريات داروين بخصوص الصراع على البقاء والبقاء للأصلح في تطوير فلسفته في التطور المادي وفي دعم مبادىء الاقتصاد الحر، وزعم أن التطور سيقوى الحس الاخلاقي ويؤدي إلى مزيد من الانسجام الاجتماعي. كذلك جاء الدعم لنظريات التطور والارتقاء عن طريق الاصطفاء الطبيعي من نظريات الوراثة التي توصل إليها الراهب النمساوي جريجور يوهان مندل (١٨٢٢- ١٨٤٤) والتي أكملها فيما بعد عالم النبات الهولندي دوڤري (Devries) (١٨٤٨- ١٩٤٥) وشرح بها كيفية عمل الاصطفاء الطبيعي.

كان لنظريات التطور في القرن التاسع عشر أصداء متعددة في كل ميادين الفكر، السياسي منها والعلمي والفلسفي والاجتماعي والاخلاقي، وأهم هذه التأثيرات أنها ألقت ظلالا من الشك الكثيف على معظم انماط الفكر التقليدية، ولا سيما في الدين والفلسفة والاخلاق والسياسة، وفتحت الأبواب أمام جميع انماط الفكر الجديدة وأمام منطلقات فكرية لم تكن من قبل تخطر على البال. ولهذا يتفق كثير من المفكرين على تسمية القرن التاسع عشر بعصر الايديولوجيا، أي العصر الذي تعرضت فيه كل المذاهب والمنطلقات الفكرية الموروثة والتقليدية إلى النقد والتجريح والتسفيه، بما في ذلك المنطلق الفكري الديني، والمنطلق الفكري البرجوازي الليبرالي الذي كان يؤمن بهيمنة العقل وصلاحه كمعيار للمعرفة، أو العصر الذي أعيد النظر فيه في مفهوم «العقل» و«الموضوعية» و«الوعي» وغير ذلك من المفاهيم التي كان يُظَن فيما سبق أنها متفق عليها ومقبولة لدى الجميع. من ناحية أخرى، يميل بعض المفكرين إلى وصف القرن التاسع عشر بأنه العصر الذهبي للفكر اليوتوبي، وخصوصاً بعد أن راحت نظريات التطور والفلسفات الايديولوجية تحطم كل السدود الفكرية التي كانت تحصر الفكر البشري وتحجر عليه في حدود وأطر فكرية معينة.

كذلك ساعد الازدهار الذي شهدته أوروبا في القرن التاسع عشر نتيجة للثورة الصناعية واتساع الامبراطوريات الأوروبية ونهب خيرات المستعمرات على قيام الظن بأن الجنة الأرضية أصبحت في متناول الأيدي. لم يعد المستقبل يعني الحياة الآخرة، بل أصبح لدى كثير من المفكرين مثل سان سيمون (١٧٦٠ - ١٨٢٥) وتشارلز فورييه (١٧٧٢-١٨٣٧) وروبرت أوين (١٧٧١-١٨٥٨) يعني امكانية قيام جنة أرضية يعمرها مجتمع سعيد. وكما يقول الدكتور حسين مؤنس في كتابه الحضارة:

«. . . إن أولئك الرجال كانوا معنيين بالمستقبل والسؤال الذي كان يتردد في أذهانهم هو: ماذا نعمل لكي يكون مستقبل الحضارة الإنسانية خيرا من حاضرها وأمسها؟ وهذا شيء جديد جدا في

التفكير الفلسفي والتاريخي والحضاري. فإلى ذلك الحين كان الناس يرون أن المستقبل هو الحياة الأخرى بعد الموت، ولم يذكروا قط أن للحياة مستقبلاً على هذه الأرض قبل الموت، وأن هذا المستقبل ينبغي أن يكون افضل من الحاضر والماضي معاً». (١)

كذلك قامت منطلقات فكرية ترى أنه من الممكن تسريع عملية التطور بواسطة استخدام العلم والتكنولوجيا، بحيث يحل الاصطفاء العلمي محل الاصطفاء الطبيعي. وقد قام العلماء بتجارب عديدة على النباتات والطيور والحشرات والحيوانات والأسماك بقصد تحسين أنواعها واضعاف أو ابادة السيء منها. وقد تم في هذا الميدان احراز الكثير من الانتصارات، وأصبحت تربية بعض الحيوانات والنباتات والطيور والاسماك صناعة رائجة قائمة على التكنولوجيا. وهناك من العلماء من تراودهم أحلام الانتصار على الطبيعة البشرية والتحكم فيها انتاجا ونموا ومواصفات جسدية وفكرية، وبهذا يصبح انتاج الجنس البشري صناعة كباقي الصناعات. (٢).

ومن المنطلقات الفكرية الجديدة ذلك المنطلق الذي يرفض صلاح العقل والعقلانية في عالم يسوده الصراع على البقاء ولا يبقى فيه إلا الأصلح والأقوى، ويرى أن الاخلاق لا تصلح أيضاً لهذا العالم الذي لا يقود مسيرته إلا الاقوياء من الأفراد والشعوب. ومن المنادين بأيديولوجيا القوة هذه الفيلسوف الألماني فردريك نيتشه (١٨٤٤- ١٩٠٠) الذي دعا إلى إعادة تقييم القيم (Transvaluation of Values) ونادى بفكرة الإنسان الخارق (The Superman)، ودعا- مثل استاذه آرثر شوبنهاور (١٧٨٨- ١٨٦٠)- إلى تبني ايديولوجيا القوة. ومنهم أيضاً الفيلسوف الفرنسي جورج سوريل (١٨٤٧- ١٩٢٢) الذي قسم الجنس البشري إلى قادة واتباع، أو إلى النخبة (The elite) والقطيع (Herd)، كما قسمه إلى شعوب راقية وشعوب منحطة.

وقد كان لفلسفة شوبنهاور ونيتشه وسوريل القائمة على مبدأ القوة وعلى تقسيم الناس إلى نخبة ودهماء أو شعوب راقية وشعوب منحطة، وعلى مبدأ رفض العقل واحتقار المنطق وتجاوز الاخلاق التي تحمي الضعفاء- نقول أنه كان لهذه الفلسفة تأثيرها البالغ على نشوء الحركة الفاشية في إيطاليا واسبانيا والحركة النازية في ألمانيا والنمسا والحركات الفوضوية (anarchist) العديدة في أوروبا.

كذلك كان هنري برغسون (١٨٥٩- ١٩٤١) من الرافضين لفكرة صلاح العقل والعقلانية. وقد اعتبر إرادة البقاء أقوى فعلا وأهم أثرا من الفكر. وادعى أن التوصل إلى المعرفة المناسبة الصحيحة يتم بواسطة الحدس الملهَم أكثر مما يتم بواسطة التفكير المنهجي، وزعم أن في الطبيعة قوة خلاقة سماها «الحماس الحيوي» (élan Vital) كما سماها جورج برناردشو «قوة

١- دكتور حسين مؤنس. الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتدهورها. العدد الأول من سلسلة عالم المعرفة (الكويت ١٩٧٨)، ص ٣٤٩ - ٣٣٠.

٢ - انظر كتاب، Aldous Huxley, **Brave New World**, any edition.

الحياة» (Life Force) وادعى أن هذا الحماس الحيوي يضمن بقاء من هم أصلح وأقوى إذ ينجب فيهم إرادة التطور الخلاق (Creative evolution) التي كثيرا ما تحقق المعجزات.

وحين أطل القرن العشرون على أوروبا كان المجال الفكري فيها مسرحاً تتصارع عليه وتعبث فيه كل المنطلقات الفكرية الجديدة: الديالكتيكية، والهيجلية، والمادية التاريخية، والمادية الديالكتيكية، والمذهب العلماني (Scientism) الذي يؤمن أن العلم وحده قادر على حل كل مشاكل البشرية، ومفهوم الفردوس الأرضي، ومفهوم الانسان الخارق (السوبرمان) وايديولوجيا القوة، ومفهوم الشعوب الراقية وحقها الطبيعي في أن ترث الأرض وما عليها، وغيرها. وقد لعبت كل هذه الأفكار والفلسفات والمفاهيم بعقول الشعوب الأوروبية حتى جرتها وورطتها جميعا في أول حرب عالمية تميزت عن كل ما سبقها من الحروب بالاتساع والشمول والشراسة في القتل والتدمير.

الاحلام والآمال الكبيرة التي دخلت بها الشعوب الأوروبية أبواب القرن العشرين سرعان ما تحولت إلى كوابيس مروعة وآلام مريرة وخلفت وراءها الجراح والندوب والدموع والغثيان واليأس والذهول. في العشرينات من هذا القرن، وبعد الحرب العالمية الأولى، ساد الناس في أوروبا وأمريكا شعور بالضياع وسموا أنفسهم ابناء الجيل الضائع (The lost generation ') لأنهم فقدوا الايمان بكل الغايات والعقائد وكل منطلقات الفكر ولم يجدوا لها بديلا يهديهم وينير لهم الطريق. ما رأوه خلال الحرب من جنون البشرية اذهلهم وحيرهم. ولذلك لجأ بعضهم إلى الدين يلتمسون فيه العزاء والسلوى وقامت حركة احياء الدين (Revivalism) . ولجأ بعضهم إلى الفرار عن طريق الجنون أو الانتحار أو اغراق همومهم في الملذات الجسدية والمتع المادية. . ولجأ فريق ثالث إلى بعض الفلسفات الشوفينية المتعصبة كالنازية أو الفاشية أو الصهيونية أو المذاهب العدمية (NIHILISM) أو الفوضوية (Anarchism) التي تؤمن بالعنف الثوري وسيلة وغاية في حد ذاتها. وأقبل الكثيرون على انماط جديدة في تفسير الطبيعة البشرية مثل نظريات فرويد التي راجت بشكل خاص في العشرينات والثلاثينات، ونظريات ماركس ولينين، ونظريات سارتر وكيركجارد. وغيرهم.

في هذه الفترة كفر الناس بمفهوم التقدم، وأنكروا مفهوم قدرة الانسان على الاكتمال، وفقدوا ايمانهم بالعقل، وراحوا ينظرون في خوف إلى العلم والتكنولوجيا ومنجزاتها، كما راحوا ينظرون في شك وريبة إلى الحرية الفردية. سيطرت على الناس مذاهب اليأس والحتمية والعنف واحتقار الفردية، وظهرت كتب مليئة بالتشاؤم مثل كتاب أوزفالد شْبنْجْلَر تدهور الغرب، **Decline of the West**، وقصة فورستر بعنوان حين تتوقف الآلة **The Machine Stops** (١٩٢٠)، ورواية ألدوس هكسلي عالم جديد شجاع **Brave New World** (١٩٣٢) وغيرها. وقد شهدت الثلاثينات أحداثا

عمقت معاني اليأس والخوف. ففي عام ١٩٣٠ انهار النظام الاقتصادي في أمريكا (the Great Depression) : توقفت المصانع وأفلست البنوك وانهارت المؤسسات التجارية واستشرت البطالة وانتشر الجوع. ثم ما لبثت الفاشية والنازية أن بسطتا ظلهما المرعب في ايطاليا والنمسا وألمانيا، ثم قامت الحرب الأهلية الاسبانية وشاركت فيها كل المذاهب السياسية والفكرية في أوروبا وأمريكا. وما كادت حدة هذه الحرب الاهلية تخف حتى قامت الحرب العالمية الثانية التي لم ينج أحد في العالم من نيرانها وآلامها وقسوتها وبشاعتها.

ولم تنته الحرب العالمية الثانية إلا على صوت مروع لم تعرف البشرية له مثيلا من قبل. كانت القنبلتان الذريتان اللتان أسقطتا على هيروشيما وناغازاكي انذارا بعهد جديد كشف للمفكرين عن ظهور حقائق جديدة توجب على البشرية أن تعيد النظر في كل شيء - في الفكر والسلوك والعقائد والتطلعات والاقتصاد والعلاقات الطبقية والعلاقات الدولية، الخ. ومن هذه الحقائق الجديدة ما هو واضح وضوح الشمس كالقوة النووية التي تتطلب إعادة النظر في كثير من المقولات الفكرية الموروثة.لقد اتضح لغالبية المفكرين والساسة أنه لم يعد ممكناً لأحد أو لقوة في العالم أن تحل خلافاتها مع القوى الأخرى بمجرد اللجوء إلى القوة فقط. ومن هنا قامت فلسفة التعايش السلمي في ظل الردع النووي، وظهرت فلسفات جديدة حول معاني السلم والحرب والعلاقات الدولية تجعل من المتعذر على أية قوة في الأرض أن تدفع الأمور إلى حافة الهاوية النووية. لكن هناك حقائق أخرى جديدة وكثيرة ليست واضحة كل الوضوح، مع أنها لا تقل خطراً على الانسانية من الوحش النووي المتربص. من هذه الحقائق مثلا ما يسميه دنيس جابور، في كتابه **صناعة المستقبل**(١)، المشكلة الثلاثية الاطراف (The Trilemma) التي تواجه البشرية بأخطار ثلاث هي: الفناء نتيجة لحرب نووية؛ والشلل نتيجة للانفجار السكاني، والفوضى والخواء النفسي نتيجة لازدياد الفراغ في حياة الناس بعد أن حلت الآلات محل الانسان في القيام بأعباء الحياة من بناء وانتاج، ومن هذه الحقائق الشعار الذي وضعه أرنولد توينبي وغيره وهو «عالم واحد أو الفناء»، والذي صاغه ر. ب فوللر عنواناً لكتابه. **اليوتوبيا أو الاختفاء في طي النسيان**(٢)، كما صاغه إ. إ. هاريس عنوانا لكتاب آخر، **العدمية واليوتوبيا**.(٣) ومن الحقائق الجديدة أن التكنولوجيا بعد الحرب العالمية الثانية أسرعت خطاها في الابداع والانتاج وراحت تغير الحياة النفسية والاجتماعية للناس تغييرا

---

1 — Dennis Gabor. **Inventing the Future** (London, Pengninbooks,1972)٢.

2 —R٢ Buckminster Fuller, **Utopia or Oblivion : the Prospects for Humanity** (London, Allen Lane the pengnin Press, 1970)

(٣) انظر

3 — Errol E. Harris. **Annihilation and Utopia : the Princip les of International politics** (London : George Allen and unwin , 1966) .

كبيرا وسريعا، وبالتالي راحت تدفع المفكرين إلى متابعتها بسرعة لاهثة وإلى إعادة النظر كل يوم تقريبا في الآثار الاجتماعية والسياسية والنفسية لجميع أنواع التكنولوجيا بما فيها تكنولوجيا الأُتْمتَة والسايبرناتيكا وتكنولوجيا التخطيط الاجتماعي الذي تقوم به أجهزة الكومبيوتر.[١]

-٣-

كان كارل مانهايم من ابناء العصر الذي يسميه جوزيف ساتِن **عصر القلق**، والذي امتد ما بين ١٨٨٠ و١٩٤٥ . كان يسيطر على اتجاهات الفكر فيه أربعة من الفلاسفة الذين مزقوا أطر الفكر التقليدية وحطموا السدود التي كانت تمنع الفكر من الانطلاق في كل الاتجاهات. هؤلاء المفكرون هم تشارلز داروين، وكارل ماركس،وسورين كيركجارد،وسيجموند فرويد[٢]. وهو عصر يتميز **باليأس** الذي هو المصدر الداخلي للقلق، **والعنف** الذي هو المظهر الخارجي للقلق،**وتحطيم قيمة الفرد** لأنه أصبح يُرى بوصفه مجرد خلية في البنية الاجتماعية **وتقليص حريته** عن طريق اخضاعه المتزايد لارادة الدولة.[١] وقد عاصر مانهايم الحربين العالميتين الأولى والثانية، وعايش ومارس الضياع الذي عاناه ابناء الجيل الضائع في العشرينات والثلاثينات في هذا القرن، كما عايش انهيار الاقتصاد الحر في أمريكا وآثار هذا الانهيار على أوروبا والعالم، وكذلك عايش هزيمة الديمقراطية في روسيا وألمانيا وإيطاليا واسبانيا، وعاش ومارس أزمة الفكر والمفكرين في أوروبا.

لهذا جاء كتابه **الايديولوجيا واليوتوبيا** ثمرة لمعاناة مريرة ومؤلمة، وتعبيرا عن رغبة صادقة في المساعدة على التوصل إلى قدر من الاتفاق والائتلاف بين الناس لكي تتحقق النجاة من مخاطر الاختلاف. ولهذا قام بأول تحليل علمي رصين لمصادر الاختلاف بين الناس، افراداً كانوا أو جماعات، طبقات كانوا أو شعوباً. كما قام بوصف المنهج الذي يساعد على ايجاد أرضية مشتركة تلتقي فيها وعليها الاطراف المتصارعة لتقيم فيما بينها حوارا بناءا مثمرا يحلّ محل حوار الطرشان الذي لا ينجب شيئاً سوى تعميق الخلاف وتقوية العداء.

موضوع الكتاب هو المعرفة الاجتماعية والسياسية اللازمة لتشخيص الاوضاع الانسانية الاجتماعية وترشيد القرارات السياسية التي يعتمد عليها مصير الجنس البشري. ويرى مانهايم أن

---

(١) لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع انظر

Robert Boguslaw **The New Utopians : A study of System Design and Social** change (Prentice – Hall , Inc. Englewood Cliff, N.J. , 1965) .

(٢) انظر

Joseph Satin, **The Humanities Handbook,** Part 2 (New York : Holt, Rinehart and Winston, Inc. 1969) . P. 410 .

(٣) نفس المصدر السابق، صفحة ٤١٠ ـ ٤١٣.

هذا النوع من المعرفة لم يدرس بعد دراسة منهجية علمية مثمرة بحيث تصبح هذه المعرفة فعالة ومنجبة للتشخيص الصحيح والترشيد السليم ،ولهذا فانه يقترح اتخاذ سوسيولوجيا المعرفة منهجا علميا للقيام بهذه الدراسة.

في الفصل الأول يستعرض مانهايم تطور المعرفة وتطور المنطلقات والمناهج الفكرية الخاصة بالتوصل إلى المعرفة، ويقرر أن فعل التعرف كان يتم بين قطبين أساسيين هما **موضوع المعرفة والذات** العارفة. حين كانت الاوضاع السياسية والاجتماعية مستقرة نسبيا كانت عملية التفكير والتعرف مقصورة على طبقة اجتماعية متميزة تتألف من رجال الكهنوت، أما بقية اعضاء المجتمع فكانت المعرفة تلقّن لهم. وكانت مواضيع المعرفة ترى بنفس الطريقة وتبدو واضحة للجميع. كان الموضوع في حد ذاته، وكما تراه الكنيسة، هو معيار الصواب. وكانت هناك نظرة واحدة شاملة عن العالم (Weltanschanung) يتقبلها الجميع على أنها صحيحة دائمًا. لكن حين تغيرت البنية الاجتماعية الاقطاعية وانقسم المجتمع الى فئات متصارعة تعددت النظرات الشاملة إلى الحياة وتزعزعت وحدة .الفكر وقامت حالة من التوتر والتفسخ.والتشرذم وفقدان التوازن الداخلي في الأفراد والجماعات، وفقد الناس ثقتهم برجال الدين، وقام مفكرون من الطبقة البرجوازية الصاعدة بالتبشير بنظرات إلى العالم شاملة وجديدة. أصبح **الموضوع** الواحد يُرى بطرق مختلفة ويبدو مختلفا من شخص لآخر. كان هذا الاختلاف في الماضي ينسب إلى انحراف أو شذوذ أو ضلالة في الذات العارفة، ويمنع أو يقمع باعتباره زندقة وكفرا وضلالا. أما في الفترة التي ساد فيها الفكر البرجوازي فلم يعد معيار الصحة في التعرف على الاشياء هو **الموضوع في حد ذاته**، بل أصبح المعيار هو الفرد العارف او الذات العارفة. أصبح شعار ديكارت، **أنا أفكر**، إذن **أنا موجود**، هو الشعار السائد. صار معيار الصحة معيارًا ذاتيا (Subjective)بعد أن كان موضوعيا (objective). ويقرر مانهايم أن هذين النمطين في التعرف توصلا إلى افتراضات زائفة لعدة أسباب أهمها أنهما عزلا الفرد عن المجتمع الذي ينشأ الفرد وينمو ويفكر في إطاره، وأنهما لم يأخذا هذه الحقيقة الاجتماعية في الحسبان لدى دراستهما لطبيعة المعرفة ومحتواها واتجاهها. ويكرس مانهايم كتابه للكشف عن الزيف ومحتواه وغاياته وكيفية تصحيحه.

يقرر مانهايم أن في الحياة الاجتماعية حقيقتان أساسيتان لا بد من أخذهما دائما بعين الاعتبار حين نقوم بدراسة المعرفة. الحقيقة الأولى هي أن الحياة الاجتماعية والسياسية، بل والحياة المادية أيضاً، هي في حالة صيرورة دائمة. التغير موجود ومستمر حتى ولو كنا لا نراه. الحقيقة الثانية هي أن الناس ينزعون إلى ايقاف هذا التغير عند حدود معينة أو على الاقل ابطاء سيره ووتيرته، أو ينزعون إلى تنشيط هذا التغير وتسريع وتيرته أماالنزوع إلى إيقاف التغير فينتج نمط العقلية

الايديولوجية التي تنظر إلى الوضع الراهن بعين الرضا وتتمنى أن تحافظ عليه وتعمى عن رؤية عيوبه. ومن هنا ينشأ الزيف وتحريف الحقائق في هذه العقلية. إنها لا ترى في الوضع الراهن إلا جوانبه الايجابية. أما النزوع إلى تنشيط التغير وتسريعه فينتج العقلية اليوتوبية التي تنظر إلى الواقع الراهن بعين السخط وتتمنى أن تنسف هذا الواقع من أساسه وأن تقتلعه من جذوره، وتعمى عن رؤية حسناته. ومن هنا تعمل العقلية اليوتوبية على تزييف الحقيقة وتحريفها وتشويهها. إنها لا ترى في الوضع الراهن إلا سلبياته. ويمكن تمثيل العقلية الايديولوجية والعقلية اليوتوبية ببيت الشعر العربي التالي.

وعين الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا.

لكن استمرار الرضا يؤدي إلى الركود والجمود وإلى الجهل والتحجر، وإلى العجز عن فهم الوقائع المتغيرة وعن التكيف معها، ويؤدي في النهاية إلى الفشل والهزيمة والاندثار. كذلك فإن استمرار السخط يؤدي إلى الشطط والتطرف، وإلى العجز عن فهم الوقائع المتغيرة والتكيف معها، كما يؤدي في النهاية إلى الارهاق والاجهاض وربما إلى الانفجار والدمار. ولكي يتم تجنب هذه النهايات المفجعة لا بد من طريقة علمية تنقذ الراضين من غفلتهم وتفتح عيونهم على ما في واقعهم من مساوىء يجب علاجها، دون أن يتخلوا عن حسناته، كما تنقذ الساخطين من عمى التطرف المتهور وتفتح عيونهم على ما في واقعهم من حسنات يجب الحرص عليها، دون أن يتخلوا عن مواقف العداء تجاه عيوبه وسيئاته. وبهذه الطريقة يتوصل الراضون والساخطون إلى أرضية مشتركة تتضافر فيها جهودهم على الاصلاح الهادىء الذي يحرص على ما في الوضع من فضائل ولا يغفل عما فيه من رذائل.

وبالطبع هذا كلام يسهل قوله ويصعب (ولا نقول يستحيل) فعله. ذلك أن ما يحدث في واقع الحياة لا يتم بمثل هذه البساطة وهذا الوضوح. فالاحداث والافكار والممارسات والتقييمات في واقع الحياة متداخلة ومترابطة ومتشابكة بأشكال معقدة غاية التعقيد. لهذا يكرس مانهايم فصلا كاملا (الفصل الثاني) لدراسة الايديولوجيا، ويكرس الفصل الرابع لدراسة اليوتوبيا، كما يكرس الفصل الثالث لدراسة امكانات قيام علم للسياسة (Politics). أما الفصل الخامس فهو تعريف ووصف لسوسيولوجيا المعرفة باعتبارها نظرية من جانب ومنهجا علميا من جانب آخر.

-٤-

بالرجوع إلى المورد (قاموس انجليزي- عربي) نجد الشروح التالية لكلمة ايديولوجيا (وهي في الحقيقة ترجمات للشروح التي نجدها في قاموس Webster) يقول المورد: أن الايديولوجيا هي

١ـ وضع النظريات (بطريقة حالمة او غير عملية).
٢ـ الايديولوجية هي أـ مجموعة نظامية من المفاهيم في موضوع الحياة أو الثقافة البشرية.
أو ب: طريقة (أو محتوى) التفكير المميز لفرد أو جماعة او ثقافة
أو جـ: النظريات والاهداف المتكاملة التي تشكل قوام برنامج سياسي اجتماعي. مذهب.

لكن الشروح القاموسية هي بطبيعتها غير وافية ولا كافية، وعلينا أن نتلافى هذا النقص. الايديولوجيا كلمة جديدة لا يزيد عمرها عن قرنين من الزمن. وكان أول من اخترعها واستعملها فيلسوف فرنسي اسمه (دوتراسي Destutt de Tracy)(١٧٥٤ ـ ١٨٣٦)، ليشير بها إلى فكر جماعة من الفلاسفة الفرنسيين الثوريين بزعامة (كونديلك Condillac). وقد سمى هؤلاء الفلاسفة أنفسهم الايديولوجيين (Les Idéologues)، واتخذوا المنطلقات الفكرية التالية :(أولا)ليس العقل مبدأ ميتافيزيقيا كونيا وثابتا، وانما هو شكل من اشكال الفكر يتغير طبقا للتغيرات في مصائر الجماعات. وقد أخذوا هذا المنطلق من فلسفة (جون لوك Gohn Locke) المشروحة في كتابه المشهور Essay Concerning the Human Understanding وقد رفض هؤلاء الفلاسفة الفكر الميتافيزيقيالذي كانت الطبقات الحاكمة المحافظة في اوروبا تبرر به وجودها وتربعها على عرش السلطة. (ثانياً) إن دراسة الأفكار يجب أن تتم على أساس معطيات العلوم الإنسانية والنفسية، وليس على أساس المفاهيم والمنطلقات الميتافيزيقية.

وقد عارض هؤلاء الفلاسفة سياسات نابليون الامبريالية التوسعية. فأطلق عليهم نابليون، بازدراء واحتقار، اسم الايديولوجيين. وكان بهذا يعني أن فلسفتهم وافكارهم ليست واقعية، وأنها غير عملية بالنسبة لمجريات الأمور في حلبة الصراع السياسي. وهكذا أضاف نابليون لكلمة ايديولوجيا صفة تحمل طابع الاحتقار والتخطيء. وقد لصقت هذه الصفة بكلمة ايديولوجيا ولازمتها منذ ذلك الحين، ولا سيما في ميدان الصراع السياسي.

وهذه الصفة في الايديولوجيا تذكرنا بكلمة (idols)ـ أي الاصنام أو الاوهام والافكار الخاطئةـ التي استعملها (فرانسيس بيكون) في بداية القرن السابع عشر في وصف وتسمية المفاهيم والانماط الفكرية الخاطئة (والتي كان المؤمنون بها يعتقدون أنها صحيحة) التي كانت تعيق تقدم المعرفة. لكن ينبغي أن لا يغيب عن أذهاننا أن (بيكون) كان مهتما بالمعرفة الخاصة بعلوم الطبيعة والسيطرة على الطبيعة أكثر مما كان مهتما بالمعرفة الاجتماعية والسياسية. أما كلمة (أيديولوجيا فتصف بشكل خاص أنماط الفكر والمعرفة المتصلة بالقضايا السياسية والاجتماعية وعلاقتها بالقضايا الاقتصادية.

في القرن التاسع عشر الذي يسميه (هنري أيْكِنْ Henry D. AIKEN)[1] عصر الايديولوجيا، اتخذت كلمة ايديولوجيا معاني عديدة. يرى هنري أيكِنْ أن هذا القرن تميز بكثرة النقد والتحليل النقدي لطرق التفكير ومواضيع الفكر، وتميز «باعادة تقييم القيم»، وبتحطيم مواقف فكرية تقليدية ليحل محلها مواقف فكرية جديدة، وبتسفيه مُثُلٍ عليا موروثة واستبدالها بمثل عليا جديدة. ولا عجب أن يبدأ عصر هذه صفاته بفيلسوف مثل (ايمانويل كانت: Kant) (١٧٢٤-١٨٠٤) وكتابيه المشهورين في تحليل ونقد مفهوم العقل[1]، وأن ينتهي بفلاسفة ثوريين تركوا بصماتهم التي لا تُمحى على مسيرة الفكر والتاريخ من أمثال هيجل وماركس وانجلز ونيتشه. ولا شك أن القرن التاسع عشر الذي تميز بنشاط ايديولوجي محموم قائم على هدم الافكار والفلسفات الموروثة وبناء أفكار وفلسفات جديدة، استطاع أن يحدث تعديلات عديدة على مفهوم الايديولوجيا. ويمكن ان نلخص معاني الايديولوجيا بالنقاط التالية:

(١)الايديولوجيا هي نمط أو طريقة للتفكير في القضايا الانسانية- السياسية والاجتماعية والاقتصادية- من منطلق عقائدي معين.

(٢) وهي كذلك تعنى محتوى الفكر من مقولات ومواقف وتوجهات وغايات.

(٣) كما أنها تنطوي على تقييم وتشير ضمنا أو صراحة إلى

(أ) أن هذا الفكر، بنمطه ومحتواه، محكوم بموقع من يحملون لواءه في البنية الاجتماعية وموقعهم في التاريخ، وأنه لذلك.

١ - : محدود وجزئى ولا يمكن أن يكون مطلقا ودائما وصالحا لكل زمان ومكان

٢ - وينطوي على مقدار كبير أو صغير، شعوري أو لا شعوري، من تحريف للحقائق أو تشويهها أو تزييفها أو إخفائها.

(ب) وأن الدافع، الشعوري أو اللا شعوري، وراء تحريف الحقائق (زيادة أو نقصانا، تشويها أو تجميلا) هو الرغبة في وقف أو ابطاء التغيير، والاحتفاظ بالوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي على حاله.

(٤) كذلك فان الايديولوجيا تشير ضمنا أو صراحة إلى أن الفكر الايديولوجي- بنمطه ومحتواه، لا يتفق مع سنة الحياة وحقائق العصر ومتطلبات الوضع، ولذلك فانه:

---

1 — Henry D. Aiken, ed. **The Age of Ideology : the 19th Century Philosophers**(MentorBooks, 1960).

1. Immanuel Kant,**Critique of Reason and Critique of practical Reason.**

(أ) فكر خاطىء وتافه وعقيم .

(ب) ويجب احتقاره ورفضه .

(جـ) كما يجب التحول عنه إلى فكر يكون واقعيا وبالتالي عمليا ومفيدا.

الصراع السياسي في القرن التاسع عشر اكتشف في الايديولوجيا سلاحا جديدا فعالا في المساعدة على قهر الخصوم السياسيين . لم يعد هذا الصراع يكتفي باستعراض العضلات أو تحريك الجيوش. لقد أدرك المتصارعون أن زعزعة ثقة الخصم في عدالة وصلاح قضيته، أو تقويض معتقداته وتسفيهها، ربما تكون أنجع من هز السلاح في وجهه أو طعنه به في ظهره. الحرب الفكرية أصبحت تسبق وتواكب وتعقب معارك السلاح، وهذا ما يسمى في أيامنا بحرب «غسل» الادمغة لدى الافراد والشعوب.

كان الماركسيون أول من فطنوا إلى هذا السلاح واستعملوه بكفاءة ودهاء . وكانوا يركزون على البندين (٣) و(٤) من مفهوم الايديولوجيا المذكورين أعلاه، فيوضحون بشكل منطقي مقبول عقليا وظاهريا أن فكر خصومهم هو فكر ايديولوجي ، أي أنه فكر محدود وجزئي ، وينطوي على تحريف للحقائق وتزييف فيها ، وأن دوافعه دوافع طبقية أنانية ، وأن منطلقاته تجاوزت عصرها ولا تتفق مع حقائق العصر الراهنة ، وأنه لذلك فكر خاطىء وعقيم يقف حجر عثرة في طريق الرخاء والتقدم ، وينبغي احتقاره ورفضه وتجاوزه إلى الفكر الشيوعي- الاشتراكي الذي هو، كما يزعم الماركسيون واتباعهم، بريء من كل هذه العيوب.

وفي اول الأمر حقق الماركسيون في اوروبا، ولا سيما في روسيا، انتصارات كبيرة على خصومهم، إذ نجحوا في «غسل» ادمغة الكثيرين من الاوروبيين واقناعهم بسحب ولائهم من الانظمة والمذاهب الفكرية القائمة واجتذابهم إلى صف الفكر الشيوعي . كانت أوروبا، كما ذكرنا سابقا، تعيش عصر القلق قبل واثناء وبعد الحرب العالمية الأولى، ومن خلال هذا القلق تسرب الفكر الماركسي إلى عقول وقلوب الكثيرين الذين ظنوا أنهم وجدوا فيه الترياق الذي سيشفي الانسانية من أمراضها. أما الانظمة الفكرية القائمة فقد وجدت نفسها تهاجَم بسلاح فكري لم تألفه ولم تستعد له ، وتُرْمى بتهمة الايديولوجية- أي بتهمة الافلاس والعقم والفساد- ، وتعرَّى حتى جذورها، فأصيبت بالذهول والارتباك وخسرت مجموعة من الجولات في هذه المعركة الفكرية الضارية.

لكن ساحة الفكر والتاريخ ما لبثت أن شهدت تغيرات كثيرة، أهمها أن الفكر الشيوعي- الاشتراكي تربع على عرش السلطة في كثير من البلدان، وأصبح بالامكان رؤيته من خلال

ممارساته وافعاله وليس فقط من خلال مزاعمه وادعاءاته النظرية. كذلك استردت المذاهب الفكرية القائمة ثقتها بنفسها وتعلمت الأساليب الايديولوجية التي كانت من قبل حكرا على المذهب الشيوعي- الاشتراكي، وأصبح بالامكان شن هجوم مضاد على المذهب الشيوعي، وبنفس الاسلحة الايديولوجية، وتعريته وتوضيح مكان الضعف والفساد فيه.

وحين أصبحت الايديولوجيا (أي نقد المذاهب الفكرية القائمة المناهضة وتعريتها وتسفيهها وتقويضها) متاحة للجميع، بدأ يظهر وضع انساني جديد ومواقف فكرية جديدة تتطلب سلوكا وفكرا جديدين. تحول عصر الايديولوجيا (القرن التاسع عشر) إلى عصر التحليل (the Age of analysis)وهو القرن العشرون كما وصفه (مورتون وايت: (Morton White)[1]

في القرن العشرين، وبعد كل ما عانته الانسانية من متاعب القلق وآلام الحروب، وبعدما لاح البعبع النووي في الأفق، أصبح واضحا أنه من الضروري التحول عن المنهج الايديولوجي إلى منهج سوسيولوجيا المعرفة، وهو منهج يقوم على تحليل المذاهب الفكرية كلها، بما فيها مذاهب الاصدقاء والاعداء، ليس بدافع الكشف عن مكامن الزيف والضعف في فكر الاعداء فقط، بل وفي فكرنا أيضاً؛ وليس بدافع إظهار جوانب الحق والصدق والصلاح في فكرنا فقط، بل وفي فكر الاعداء أيضا. الغاية من سوسولوجيا المعرفة، بصفتها منهجا في البحث والتحليل، ليست إحلال مذهب فكري ما محل مذهب فكري آخر، وتمجيد فلسفة ما على أساس تسفيه فلسفة أخرى. الغاية هي التوصل إلى المعرفة الموضوعية الصحيحة الصالحة في فكر جميع الاطراف، والتعرف على الاخطاء والتمويهات والتزييفات، الشعورية أو اللاشعورية، في فكر جميع الأطراف. أصبح الهدف إيجاد اطار فكري أو أرضية فكرية مشتركة تتألف من عناصر يتفق الجميع على صلاحها وجدواها، وعلى قبولها منطلقا للدخول في حوار علمي هادىء وبناء.

(٥)

كان توماس مور (١٤٧٧- ١٥٣٥) أول من اخترع واستعمل كلمة يوتوبيا. وذلك حين كتب عام ١٥١٦ قصة سماها Utopia ووصف فيها بلدا بعيدا مجهولا اسمه يوتوبيا، يعيش فيه مجتمع سعيد راض عن حياته ومنسجم مع نفسه.

كلمة يوتوبيا مأخوذة أصلا من اللغة الاغريقية ويمكن أن تكتب بطريقتين: الأولى utopia ، وتعني مكانا لا وجود له، والثانية Eutopia وتعني مكانا سعيدا، لكنها تنطق بطريقة واحدة: يوتوبيا. لهذا لا ندري عند سماع الكلمة إن كان المتحدث يعني البلد السعيد أو البلد الذي لا

1. Morton White,ed.**The Age of Analysis: 20th Century Philosphers**(Mentor Books, 1959).

وجود له. ويبدو أن توماس مور، الفيلسوف الزاهد الساخر، كان يقصد أن يظل معنى الكلمة غامضا متأرجحا بين المعنيين المذكورين أعلاه. وربما كان المعنى الذي يقصده هو أن العالم السعيد (Eutopia)هو عالم لا وجود له (أي أنه utopia) على هذه الأرض وفي الحياة الدنيا، رغم أنه موجود دائما في عقول الناس وأخيلتهم.

حين كتب توماس مور قصة يوتوبيا كانت الفلسفة الانسانية (Humanism) التي ظهرت في عصر النهضة قد بدأت تغزو عقول الفلاسفة والمفكرين والادباء وتحدث في أوروبا بلبلة فكرية وعقائدية خطيرة، وهذا بدوره أدى إلى قيام مذاهب فكرية وعقائدية جديدة وإلى صدامات عقائدية وسياسية عنيفة ودامية. انهارت في أوروبا الوحدة العقائدية في ظل البابوات والكنيسة الكاثوليكية، وانقسمت أوروبا إلى طوائف كاثوليكية وبروتستانية، والبروتستاتنية نفسها انقسمت إلى مذاهب شتى متناحرة. وكان توماس مور نفسه واحدا من ضحايا هذا الانقسام.

في ظل هذا الغليان العقائدي والفكري والسياسي قام عشرات من المصلحين والمفكرين بتصور ووصف عوالم جديدة سعيدة تخلو من الظلم والفساد والاضطهاد وتنعم بالأمن والعدل والرخاء والسعادة. وكان كتاب توماس مور، **يوتوبيا**، واحدا من كتب كثيرة صدرت قبله وبعده، ولكنه حظي بشهرة لم يحظ بها كتاب غيره، وترجم إلى اللغات الاوروبية عدة مرات، وانتشرت كلمة يوتوبيا في أوروبا وفي امريكا. وتوجد اليوم مئات الكتب وآلاف المقالات والبحوث التي تعكس تأثرا كبيرا، محبذا أو معارضا، بهذه الكلمة ومدلولاتها الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

لكن مدلولات كلمة «يوتوبيا» ومدلولات الكلمات المشتقة منها ليست مدلولات متبلورة وصلبة، بل هي ذات صفة مرنة ومطاطة. وقد يستعمل شخص ما كلمة يوتوبيا ليعني بذلك المكان السعيد ويستعملها شخص آخر ليدل على مكان تعيس غاية التعاسة.

خلال موجة التفاؤل التي اجتاحت أوروبا وأمريكا في القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر كانت كلمة يوتوبيا كلمة حبيبة إلى القلوب عزيزة على العقول، ولاسيما بالنسبة لمن كان الواقع يبخل عليهم بتحقيق الاحلام والأماني. وقد قامت في القرن التاسع مئات المحاولات لاقامة مجتمعات يوتوبية ولترجمة الأماني إلى وقائع، وباءت كل هذه المحاولات بالفشل المفجع[1]. ومرة اخرى يتضح أن الافكار النظرية التي تبدو جميلة وجذابة على الورق تكتسب، حين تلبس

---

(١) ثمة تاريخ مفصل لهذه المحاولات في الكتاب التالي:

Laddler Harry W. Social Economic Movements; An Historical and Comparative survey of Socialism, Communism, Co — operation, Utopianism, and other systems of Reform and Reconstruction (london, Routledge and Kegan Paul, 1960)

ثياب الممارسة ويصبح لها شكل مادي ملموس، مظاهر منفرة لم تكن تخطر على بال المَنظِّرين. ولهذا، وبعد منتصف القرن التاسع عشر، صار لكلمة يوتوبيا عدد متزايد من الاعداء يضاهي عدد أصدقائها، إن لم يزد عليه.

باختصار ،فإن اصدقاء الفكر اليوتوبي يرون فيه الصفات التالية:

(١) إنه فكر ينظر إلى الواقع الراهن على ضوء الأماني والآمال والاحلام غير المتحققة، والتي يتطلع إلى تحقيقها في المستقبل القريب أو البعيد.

(٢) إنه يتخذ تجاه الواقع الراهن موقف السخط وعدم الرضا، ولهذا فإنه أقدر انماط الفكر على رؤية ما في هذا الواقع من تناقضات ونقائص وعيوب وعجز. وهُوَ يَتَّهِمَ المذاهب الفكرية التي تحرص على الواقع وتدافع عنه بأنها مذاهب ايديولوجية ناقصة ومحدودة وعاجزة.

(٣) الفكر اليوتوبي فكر ديناميكي هجومي، ولا يركن إلى مجرد التأمل الساكن. إنه فكر مجبول على التخطيط للمستقبل وعلى النقد للحاضر، ونقده مرتبط بتخطيطه كما أن تخطيطه مرتبط بنقده.

(٤) لاغنى للبشرية عن هذا النمط من الفكر، فهو المهماز الذي يمنع البشرية من الركون إلى الكسل والخمول ويوقظها من غفلتها ويدفعها إلى مزيد من النمو والسير نحو الأفضل، أي في اتجاه التقدم والرقي.

أما أعداء الفكر اليوتوبي فينعتونه بالصفات التالية:

(١) إنه فكر لا يرى الحاضر ضمن معطيات الحاضر وحدوده، بل يراه فقط على ضوء أحلامه وأمانيه وتطلعاته المستقبلية. وهو لذلك فكر جزئي ومحدود.

(٢) إنه يبالغ في تصوير سيئات الحاضر وحسنات المستقبل.

(٣) إنه عاجز عن رؤية حسنات الحاضر وصعوبات الانتقال إلى المستقبل، وعن رؤية ما يكمن في المستقبل من متاعب.

(٤) لذلك كله فإنه فكر مُتهَوِّرٌ طائش، لا يعترف بمعطيات الحاضر ومقتضياته، ولذلك فإن كل خططه غير عملية ومستحيلة التحقيق. لهذا فانه تفكير مُضَلِّل وهدام وخطير وخالق للفتن، وضرره أكثر من نفعه. إنه الفكر الذي يضحي بالعصفور الذي في اليد من أجل العصافير التي على الشجرة.

(٦)

ليس من السهل دائما تمييز الفكر الايديولوجي من الفكر اليوتوبي. لكنه يمكن القول بصورة عامة أن هذا التمييز يعتمد على فهمنا لبنيه المجتمع السياسية والاجتماعية والاقتصادية في وقت

ما. فمن كان موقعهم في قمة هذه البنية الهرمية، ويتيح لهم ما يشتهون من سلطة وقوة وسيطرة ويحقق لهم معظم رغباتهم، فإنهم ينظرون إلىٰ الوضع الراهن الذي يتيح لهم كل هذه الامتيازات نظرة الرضا، وتبدو لهمالأشياءوالاحداث في تسلسلهاوترتيبها وتعاقبها في وضع طبيعي صحيح.

المنطق الفكري لمثل هؤلاء يتمثل في الادعاء بأنه ليس في الامكان خير مما هو كائن. وإذا قام في هذا الوضع «الطبيعي الصحيح» ما يخالف النمط المألوف فانهم يعتبرونه شذوذا أو انحرافا أو اعوجاجا طارئا ينبغي تقويمه أو إبادته، وإذا استعصى على التقويم أو الابادة ولم يكن فيه خطر حقيقي على الوضع فإنهم يكتفون بتجاهله واهماله. وهم لا يفعلون هذا بسوء نية بقدر ما يفعلونه بشكل عفوي وكأنه سنة من سنن الوجود. وإذا ظل هذا الوضع مقبولا لدى كل الطبقات في المجتمع، سواء من كان منهم في قمة البنية الاجتماعية أو على سفوحها أو في قاعدتها، فإن كل شيء يبدو طبيعيا، وينعم الجميع بالاستقرار، ولا تكون هناك ايديولوجيا أو يوتوبيا.

يبدأ الشعور بوجود ايديولوجيا أو يوتوبيا حين ينعدم الاستقرار وينقسم المجتمع إلى فئات متناحرة تناحرا ناجما عن اختلاف المفاهيم. حين يظهر في هذا المجتمع من يقول، بدافع مطامحه أو مطامعه أو مصالحه المادية، أو نتيجة لتغير في نظرته إلى الحياة، أن الوضع غير طبيعي وغير صحيح وينبغي تعديله أو تغييره، ينقسم هذا المجتمع إلى فئات تؤيد هذا القول أو تعارضه. وفي هذه الحالة فإن الذين يصرون على أن الوضع طبيعي وصحيح يقذفون دعاة التغيير والتعديل بتهمة اليوتوبية. أما دعاة التجديد والتغيير فيتهمون المحافظين بأنهم ايديولوجيون.

وإذا نجحت الدعوة إلى التغيير وقفز المجددون إلى مراكز السلطة والسيطرة فإنهم سرعان ما يتخلون عن المطالبة بالتجديد ويعملون على ايقاف التغيير عند حدود معينة تتناسب مع مصالحهم الجديدة المكتسبة، ويغيرون نمطهم الفكري ومقولاتهم العقائدية بحيث يجعلونها تُبَرِّر سلوكهم الجديد. حينذاك يتحول من كانوا بالأمس يوتوبيين إلى ايديولوجيين. أما ايديولوجيو الأمس الذين فقدوا اليوم ما كانوا ينعمون به من امتيازات، وانحدروا عن قمة الهرم الاجتماعي إلى سفوحه أو قاعدته، وبدأوا يحلمون بتدوير عجلة الزمن إلى الوراء لاسترجاع العز السليب والامتيازات المفقودة، فانهم يتحولون، في نظر السادة الجدد الجالسين في قمة البنية الاجتماعية الجديدة، إلى يوتوبيين حالمين.

الفكر إذن يكون ايديولوجيا أو يوتوبيا حسب موقع المفكرين في البنية الاجتماعية وما يدره ذلك عليهم من مغانم أو ما يجره من مغارم، وحسب موقفهم من الوضع الراهن ومن التغيير. كذلك

فان الصفة الايديولوجية أو اليوتوبية في الفكر هي صفة اجتماعية جماعية. إنها ليست صفة للفرد الوحيد المنعزل عن حياة المجتمع، لكنها صفة لفكر الفرد المستوحى من سياقه الاجتماعي- من جماعته وموقعها في البنية الاجتماعية وهمومها واهتماماتها وآلامها وآمالها.

ليس كل ما قلناه سوى تبسيط كبير لمدلولات الايديولوجيا واليوتوبيا. لكن مانهايم يتوسع في تعريفها وشرحها بحيث يربطها بمواقع المفكرين في هرم البنية الاجتماعية، ومواقعهم في التاريخ. فالعامل (أو عضو البروليتاريا) في القرن العشرين لا يفكر كما كان يفكر العامل في القرن العاشر أو الحادي عشر مثلا. المنظور الفكري لا يختلف باختلاف الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها المفكر فحسب، بل يختلف أيضا باختلاف المرحلة التاريخية التي يعيش فيها. المنظور الفكري في القرن العشرين يعتبر الحراك الاجتماعي الأفقي (أي انتقال المرء من بلد لآخر ومن مجتمع إلى آخر) والعمودي (اي انتقال المرء من طبقة إلى أخرى صعودا أو هبوطا) أمرا طبيعيا لأن المجتمعات أصبحت مجتمعات مفتوحة كما يقول (كارل بوبر Karl Popper)[1]. وأصبح من الطبيعي والمقبول أن يصعد ابن العامل الجاهل مثلا إلى منصب رئيس الدولة. أما في القرن العاشر فقد كان المجتمع مغلقا، وكانت بنيته متحجرة ثابتة، وكان فكره لا يقبل فكرة الحراك الاجتماعي العمودي. كان العامل فيه يظل عاملا ابن عامل وأبا عامل، وكان الفرد عموما يرث مهنة وطبقة أبيه ويورثهما بعد ذلك لولده. وكان هذا يتم عموما في رضا ودون تذمر، لان طبقة المفكرين، وهي حينذاك من رجال الكهنوت، كانت تلقن الناس منطقا فكريا دينيا، ومنظورا فكريا يفسر الوضع الانساني والبنية الاجتماعية تفسيرا غيبياً. كان كل ما يحدث يُنْسَبْ إلى طبيعة الوجود التي رسمها الخالق بارادته وطبقا لحكمته التي تخفى على البشر. وكان الناس عموما، أيا كان موقعهم في البنية الاجتماعية،يعتقدون أن وجودهم وحظوظهم في الحياة مقدرة لهم بإرادة الخالق، ويجب عليهم الرضا بها أو الصبر عليها لكي يثابوا على ذلك بالجنة، وإلا اعتبرهم ربهّم من العاصين وجعلهم في جهنم مخلدين.

المسافة بين القرن العاشر والقرن العشرين طويلة والاحداث والتغيرات التي تمت خلالها كبيرة وكثيرة ومذهلة. المهم بالنسبة لموضوعنا هو أنه خلال هذه الفترة تغيرت منظورات فكرية عديدة، وتعاقبت عدة نظرات شاملة إلى الحياة(Weltanschauung)،كذلك تحطمت البنى الاجتماعية وأعيد تشكيلها عدة مرات، كما تحطمت البنى الاقتصادية والسياسية وأعيدت صياغتها مرات ومرات. وفي اطار هذا كله نشط الفكر اليوتوبي الذي يحلم بالتغيير الدائم، كما نشط الفكر

---

(١) انظر
Karl Popper,**The Open Society and Its Enemies**,2 vols.(London ,Routledge and Kegan Paul, 1974).

الايديولوجي الذي يحاول لجم التغيير وخلق حد أدنى من الاستقرار والثبات لكي تظل الحياة مستساغة. كذلك ظل مفهوما الايديولوجيا واليوتوبيا يتبادلان المواقع حسب تغير مصائر من يحملون لواءهما.

وسيظل الفكر الايديولوجي والفكر اليوتوبي قائمين ما دام في المجتمع، أي مجتمع، أناس يستفيدون من تركيبة الاوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وأناس آخرون لا يستفيدون منها أو يضارون فيها. وحين تنجح بنية الاوضاع في استقطاب ولاء كل اعضاء المجتمع وفي الفوز برضاهم- فيتحقق الاستقرار وتنتهي المخاوف والمطامع وينتشر الأمن والرخاء ويصبح الكل راضياً- حينذاك يذبل الفكر اليوتوبي ويموت، ويموت معه الفكر الايديولوجي. وإذا تحققت هذه المعجزة، تقع في الوقت نفسه كارثة كبرى متمثلة في أن الناس لا يعودون أناساً، بل يتحولون إلى سائمة ترعى، وكومة من الغرائز البهيمية، ويضيّع الانسان، كما يقول مانهايم، «إرادته في صنع التاريخ، ويضيع معها قدرته على فهم التاريخ».

(٧)

استعرضنا فيما سبق طبيعة الأزمة الانسانية المعاصرة ومواقف المتشائمين والمتفائلين منها، والمنطلقات الفكرية والتطورات الفلسفية التي أدت إلى قيام هذه الأزمة، ثم أشرنا إلى الظروف التي ظهر فيها كتاب **الايديولوجيا واليوتوبيا** وإلى ما حاول هذا الكتاب أن يسهم به في تلمّس الطريق للخروج من الأزمة. ثم شرحنا بايجاز مفهومي الايديولوجيا واليوتوبيا، وحاولنا أن نشرح كيفية التمييز بينهما.

ونود الآن أن نوضح الدافعين الرئيسيين اللذين دفعانا لترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية. أولها هو اعتقادنا أن هذا الكتاب، إذا دُرِسَ دراسة جادة، سيكون ذا فائدة كبيرة، وأن فائدته لا تقتصر على المتخصصين في علوم الاجتماع والفلسفة والسياسة في المجال الأكاديمي، بل ستعم أيضا العاملين في مجال الحياة الواقعية في ميادين التربية والسياسة والفكر والأدب، كما ستعم كل المهتمين بالقضايا الانسانية بصفة عامة وبالقضايا العربية بصفة خاصة. أما الدافع الثاني لهذه الترجمة فهو اعطاء دليل ملموس على ايماننا الثابت بقدرة لغتنا العربية على استيعاب وهضم وتوصيل كل انواع العلم والمعرفة، وإيماننا بضرورة ترجمة كل المصادر والمراجع المهمة، العملية والفلسفية وغيرها إلى اللغة العربية.

ليس ثمة مرة ينكر أن العالم العربي يعاني أشد المعاناة من الانقسام والتجزئة والتشرذم. ويكمن وراء هذا الانقسام والتشرذم عجز في الفكر وفوضى في المفاهيم وبلبلة في المعتقدات. وإلى جانب هذا العجز والفوضى والبلبلة يوجد تفاوت وتباين في الاهتمامات والمصالح الاقتصادية والسياسية وغير

ذلك. النتيجة هي أن السلوك العربي ملىء بالنفاق: الاقوال تتناقض مع الافعال، والشعارات تتناقض مع الممارسات. وكل المخلصين والصادقين في هذه الأمة ـ من ساسة ورجال فكر أو علم أو عمل ـ يعانون من الاحباط العميق المتواصل الذي يكاد يصل بالكثيرين إلى حد اليأس، أو الجنون، أو الهرب إلى بلاد غير عربية (أي ما اصْطُلح على تسميته هجرة العقول العربية). الكل يتلمسون الطريق ولا يجدونها، ويتلمسون الحلول ولا يتوصلون إليها. وليست هذه الترجمة إلا اسهاما متواضعا، غايته المساعدة في رسم طريقة البحث عن الحلول التي ربما تساعدنا على الخروج من أزمتنا.

مشاكل العالم العربي وآلامه وآماله أكثر من أن تحصى. وربما كان من أهم مشاكله أن العرب لا يعرفون حقيقة أنفسهم، ولا يثقون ثقة كافية في أنفسهم وقدراتهم، ويظنون أنهم لا يستطيعون وحدهم أن يتعرفوا على أنفسهم، ولهذا يستقدمون الخبراء من كل ملة ودين لكي يحددوا لهم مشاكلهم ويعرفوهم بذواتهم وحاجاتهم وامكاناتهم ومكامن ضعفهم ومصادر قوتهم. ولسنا هنا بصدد القاء الاضواء على اخلاص هؤلاء الخبراء لنا أو لأنفسهم، وصدقهم معنا أو كذبهم علينا. لكن ما نود أن نشير إليه ونؤكـــده هو أننا بمثل هذه التصرفات نعلن بوضوح عن افلاسنا وجهلنا وعجزنا وعدم ثقتنا بأنفسنا واستخفافنا بمفكرينا واستهتارنا بقدراتنا، ولهذا يطمع فينا الطامعون ويسخر منا الساخرون.

عدم ثقتنا بأنفسنا أمر متعددة مظاهره ويطول شرحه. لكن أحد مظاهره الاساسية هو أننا نشك في قدرة لغتنا العربية على استيعاب وهضم وتوصيل كل انواع العلم والمعرفة. بل إن في العرب من يعلن بصراحة ووضوح أن اللغة العربية عاجزة عن القيام بهذه الأعمال. نجد هذا مثلا في إعلانات الجامعات العربية عن حاجتها إلى أساتذة يحملون شهادة الدكتوراة، وتشترط أن يكون هؤلاء الاساتذة متمكنين من اللغة الانجليزية وقادرين على التعليم بها، كما تعلن أن لغة التعليم الجامعي هي الانجليزية. إنه يبدو منطقيا أن نطالب بتوفر هذه الشروط في الاساتذة الذين نحتاجهم لتعليم ابنائنا اللغة الانجليزية. لكن لماذا نطالب بتوفر هذه الشروط فيمن يعلمون أبناءنا علوم النفس والاجتماع والهندسة والصيدلة والكيمياء والرياضيات والنبات والحيوان وغير ذلك من العلوم؟

يجيب بعضهم أن الكتب الدراسية الجامعية في معظم التخصصات العلمية غير متيسرة باللغة العربية في حين أنها متوفرة باللغة الانجليزية، ولهذا يجب على مدرسي هذه الكتب أن يكونوا قادرين على فهمها وشرحها لطلابهم بالانجليزية. الشقَ الأول من هذا الجواب لا خلاف عليه. نعترف أن الكتب الدراسية الجامعية المكتوبة بلغة عربية غير متوفرة ولكننا نرى أن الحكم المبرم على

أساس هذه الحقيقة (أي القول بضرورة أن تكون لغة التعليم انجليزية) هو حكم غير صالح لأنه يتجاهل الركنين الأساسيين في قضية التعليم، وهما الطلاب والمجتمع الذي يعيشون فيه والذي ينتظر منهم أن يخدموه. وهذا المجتمع وأولئك الطلاب لا يعرفون غير العربية لغة .العملية التعليمية تتألف من أربعة عناصر أساسية هي المجتمع، والطلاب، والاساتذة، والكتب. واللغة هي الخيط الذي ينتظم هؤلاء جميعا، والروح التي تبعث الحياة في العملية التعليمية وتجعلها عملية ديناميكية مثمرة. كذلك فإن ثمرات هذا التعليم هي من حق المجتمع. وانطلاقا من هذه المسلمات لا بد أن تكون لغة المجتمع والطلاب هي لغة التعليم ولغة الكتاب ولغة الاستاذ، واللغة التي تكتب بها البحوث والكتب الجديدة في العالم العربي.

لقد مر على العرب وضع شاذ كان الكتاب العربي والاستاذ العربي فيه مفقودين، واضطُرّ العرب خلال هذا الوضع إلى اهمال سنة الاشياء واللجوء إلى حلول غير طبيعية، وقرروا جعل لغة الكتاب والاستاذ لغة للتعليم. وانجبت لنا هذه العملية أساتذة من العرب الذين يجدون ـ لدى التحدث في القضايا العلمية ـ أن استعمال الانجليزية أيسر لهم من استعمال العربية، وبعض هؤلاء الاساتذة يجدون أنفسهم أكثر انتاجاً في بلاد الانجليز منهم في بلادهم العربية، ويفضلون الهجرة إلى تلك البلاد، لأنهم هناك يجدون مجتمعاً يفهمهم وبالتالي يقدرهم، لكنهم في مجتمعهم العربي يعانون من العزلة والغربة وعدم التقدير. لكن معظم هؤلاء الاساتذة العرب يفضلون، بدافع من احساسهم الوطني ورغبتهم في خدمة الاصول العربية التي نشأوا فيها، أن يبقوا في عالمهم العربي ويرتفعوا بمستواه العلمي والثقافي. لكن جهودهم التي تهدف إلى رفع المستوى العلمي والثقافي في أمتهم تسير في الطريق الخطأ. ذلك أنهم يعملون على «فرنجة» المجتمع والطلاب أكثر مما يعملون على ترجمة و«تعريب» الكتاب والاستاذ. ومن يتمعن عملية «الفرنجة» هذه لا بد أن يدرك أنها ستنتهي إلى الاجهاض والفشل، لأن المجتمع والطلاب لن يصبحوا «انجليزا» و«افرنجاً»، بل سيظلون عرباً أقحاحاً.

ولكي تكون العملية التعليمية أكثر نجاحاً وخيراً ثماراً لا بد أن نتحول عن عملية «الفرنجة» إلى عملية الترجمة و«التعريب»ـ ترجمة الكتاب أو تعريبه، وتعريب الاستاذ.

وهناك من يعترضون على الترجمة و«التعريب» لأن اللغة العربيةـ حسب زعمهمـ عاجزة، ولا تصلح للتعبير عن المعرفة العلمية والتكنولوجية. وهذه مقولة لفقها الاعداء وروجوا لها، وخُدِع بها وصدقها الكثيرون من أبناء اللغة العربية. أما الاعداء فغاياتهم وأهدافهم لا تخفى على عاقل. انهم يريدوننا أن نبقى ذيلا لهم وعالة عليهم، وأن يبقى مصيرنا وتطورنا رهن مشيئتهم، وأن تبقى إراداتنا وقراراتنا محكومة بما يتفق مع مصالحهم. لكن ما هي مبررات ابناء العربية الذين

يروجون هذه المقولة ويتصرفون بوحي منها؟ لا نشك لحظة في سلامة نواياهم، ولكننا على يقين أن هناك ثغرات في نمط تفكيرهم تجعلهم عاجزين عن رؤية الثغرات والاخطاء في أحكامهم. وأول الثغرات في هذا النمط الفكري أنه لا يأخذ في الحسبان واحدة من المسلمات الاساسية في طبيعة اللغة، وهي أن اللغة تكون أو لا تكون، أي أنها حية وفاعلة ومتطورة أو ميتة ومتحجرة وغير فاعلة. اللغات اللاتينية والسومرية والفينيقية، مثلا، لغات ميتة. لكن هل نحن بحاجة إلى اثبات حيوية اللغة العربية التي صمدت في وجه الاستعمار في المغرب والمشرق، والتي هي لغة التفاهم والتعامل والتفاعل اليومي لدى أكثر من مائة مليون عربي، والتي هي قبل هذا وبعده لغة القرآن والاسلام؟ وإذا كانت اللغة العربية حية وفاعلة، فإنها لا بد أن تكون متطورة وقادرة على استيعاب وهضم وتمثيل كل قديم أو جديد في المعرفة والعلوم.

لهذا فإن الاعتراض على ترجمة أو «تعريب» العلوم والتكنولوجيا وغيرهما من ألوان المعرفة لا يجوز أن ينسب إلى عجز اللغة العربية، ولا بد أن يكون له مصادر أخرى لا يحب المعترضون أن يعترفوا بها أو أن يواجهوها. إن التعريب ينطوي على مصاعب كبيرة تحتاج مواجهتها إلى شجاعة وعزم وصبر يتناسب مع حجم المصاعب. لكن معرفة المصاعب وتقدير حجمها لا يَتِمّان إلا من خلال الممارسة. وهناك من يُضَخّمون حجم المصاعب لأنهم يهابون الدخول إلى ميدان الترجمة والتعريب وممارستهما. ولو أنهم كسروا طوق الخوف وحاجز الوجل لوجدوا أن صعوبات الترجمة والتعريب أقل حجما وضخامة مما يتصورونها. ولهذا فإن الاعتراض على الترجمة و«التعريب» ناجم- في رأينا- عن الخوف من مصاعبها. لكن الخائفين ينكرون هذا الخوف ويحاولون إخفاءه بتضخيم المصاعب حتى يجعلوها تبدو مستحيلة، وباتهام اللغة العربية بالعجز وهي بريئة منه براءة الذئب من دم يوسف. إنه خوفهم وعجزهم ووهن عزيمتهم يسقطونه على اللغة، ولهذا يصدق فيهم المثل العربي القائل- رمتني بدائها وانْسَلَّتْ.

نعترف أن التعريب أو الترجمة ليست بالعمل السهل. إنها عمل شاق وجهد مضن. اللغة كالحصان الجامح لا تلين إلا لمن يصبر على ترويضها وتدجينها وتطويعها وتسخيرها لخدمة اغراضه. ولكي يتمكن العلماء والاساتذة العرب من ترويض لغتهم الأم عليهم أن يمارسوها في التعليم والتأليف والترجمة. إنها تبدو لهم عاجزة عن خدمة أغراضهم لأنهم لا يمارسونها. ولكن ممارستها دَيْن في رقابهم نحو أمتهم التي أنجبتهم ونشّأتهم وأرسلتهم إلى خارج البلاد لكي يعودوا إليها بكنوز المعرفة والخبرات العلمية والتكنولوجية، وها هم قد عادوا بالسلامة إلى مسقط رأسهم يحتضنون العروس التي تطمع الأمة العربية ان تتزوجها لتنجب منها التقدم والرقي والقوة. لكن كثيرين من هؤلاء العلماء الاجلاء يطلبون من أمتهم مهراً مستحيلاً. يطلبون أن تغير الأمة العربية

جلدها العربي وتلبس جلداً افرنجياً. يطلبون أن يتخلى العرب عن لغتهم لكي يكتسبوا اللغة الانجليزية ويدعي هؤلاء العلماء أنه بغير هذا لا يتم زواج بين العرب والعلم، ولا يتم انجاب للتقدم والرقي. لكن مطلبهم هو من الناحية العملية مطلب مستحيل. إنه ليس مطلباً عسيراً فقط، بل مستحيل. وعليهم أن يعكسوا اتجاه تفكيرهم. عليهم أن يغيروا ثياب العروس، وأن يلبسوها ثيابا عربية. وهذا المطلب ليس مستحيلاً مثل مطلبهم، وإن كنا نعترف أنه مطلب صعب.

يتوهم العرب أنهم يعيشون في دول عربية مستقلة ذات سيادة، لكنهم مثل الكثيرون من مفكرينا وعلمائنا، يهملون حقائق جوهرية كثيرة. أسلحتنا مستوردة، وغذاؤنا مستورد، وأثاث بيوتنا مستورد، وملابسنا مستوردة، وأفكارنا مستوردة، وعقولنا مستوردة، وهناك دعوة قوية إلى أن نستورد اللغة. ومن البديهي أن المستورد محكوم للمورِّد، فأين هو استقلالنا وأين هي سيادتنا على مصيرنا؟ إننا لن نكون مستقلين إلا حين تكون لنا سيادة على لغتنا وعلى أفكارنا وعقولنا. هذه السيادة هي القاعدة الراسخة المتينة التي تُبْنىَ عليها ومنها كل أنواع الاستقلال الأخرى، ومن غيرها لا يكون لنا من الاستقلال إلا مظهره وقشوره، أما جوهر الاستقلال وحقيقته فلن يكون لنا فيها نصيب. أما إذا كنا نريد، في صدق وإخلاص، استقلالاً جوهرياً وحقيقياً، فلا بد أن يكون مفكرونا عرباً، وخبراؤنا عرباً، ومخططونا عرباً، وعلماؤنا وفلاسفتنا ومهندسونا وأطباؤنا عرباً، ولا بد أن تكون اللغة التي يفكر بها كل هؤلاء، ويكتبون بها أفكارهم وعلومهم وابحاثهم، ويعلمون بها تلك الأفكار والعلوم والأبحاث، هي نفس اللغة التي يتعامل بها كل ابناء الأمة العربية في حياتهم اليومية ـ أي اللغة العربية. حين نأخذ بهذا المبدأ، ونثبت هذه القاعدة ونرسخها في حياتنا، سيصبح سلاحنا واقتصادنا وغذاؤنا ولباسنا عربياً، وسيصبح استقلالنا جوهرياً وسيادتنا حقيقية.

إننا ندفع آلاف الملايين من الدنانير ثمناً للأسلحة الحربيَة التي نظن ونأمل أن تحمي لنا استقلالنا المظهري، ولا ننفق اكثر من مئات الملايين على الأسلحة الفكرية واللغوية التي تحقق لنا الاستقلال الحقيقي. إننا ننفق بسخاء للحفاظ على جسد الأمة ونبخل في الانفاق للحفاظ على روحها وتنمية أفكارها وتوسيع مداركها. الدبابة والطائرة والصاروخ ذات فوائد موقتة ودفاعية، ولا تنتج علمًا أو فكراً. أما الفكر والعلم فلا يصدآن ولا يتآكلان ولا يتلفان كما تصدأ الطائرة ويتلف الصاروخ وتتآكل الدبابة، كما أنهما يمكن أن ينتجا الطائرات والدبابات والصواريخ. إن ثمن الطائرة الواحدة يمكن أن يغطي نفقات شراء كل الكتب والرسوم والتصاميم الخاصة بصناعة الطائرة ونفقات ترجمتها جميعاً إلى العربية. وبثمن مائة طائرة يمكن أن نقيم مصنعاً عربياً ينتج آلاف الطائرات.

لكن تحقيق كل هذه الآمال التي تبدو الآن أحلاماً لا يتم إلا إذا احترمنا لغتنا العربية وآمنا أنها قادرة على أن تقوم بكل الوظائف اللغوية، وجعلناها لغة التعليم والتعلم على كل المستويات وفي كل ميادين العلم والمعرفة، وجعلناها أيضاً لغة التأليف وكتابة البحوث، وترجمنا إليها كل ما لم يترجم بعد من الكتب الدراسية الأساسية، وكل المراجع والمصادر الهامة، وكل الاوصاف المكتوبة لما يدخل بلاد العرب من مصنوعات وآلات وأدوية وأجهزة.

إننا ندرك أن ما نتمناه ليس يسيراً، وأن تحقيقه لن يكون سهلاً. ولكنه أمر لا بد منه ولا مفر من مواجهته إذا كنا نريد حقاً أن نتخلص من التبعية والذيلية، وأن نفوز بالاستقلال الجوهري والحقيقي، وأن نتيح لروحنا وأصالتنا ومقدراتنا الابداعية وسائل التعبير عن نفسها وترجمة نفسها إلى وقائع ملموسة، وأن نصبح أقوياء ويكون لكلامنا وزن وأهمية وهيبة.

—٨—

لم تكن ترجمة هذا الكتاب الذي نقدمه للقارىء العربي أمرا يسيرا وسهلاً. وكانت الصعوبة ذات وجهين: أحدهما خاص بمادة الكتاب، وثانيهما نابع من طبيعة الترجمة وخاص بمشاكلها.

أما مادة الكتاب فهي مادة فلسفية وتجريدية وتحتاج إلى تركيز ذهني نشط ومستمر. الصعوبة هنا جزء من طبيعة المادة وليست صناعة أو نوعاً من التدجيل يراد به تصغير شأن القارىء وتعظيم شأن المؤلف. إنها الصعوبة الكامنة في كل فكر جاديتوخى الدقة والعمق والشمول. وهي صعوبة لا نعتذر عنها ولا نحاول أن نخففها أو نميعها لكي نبسطها للقارىء ونيسرها عليه. ونود أن نذكر القارىء الكريم أن هذه ترجمة، وليس من حق المترجم أن يتخلى عن الدقة والأمانة في نقل المعلومات من أجل أن يبسّطها وييسرها. ونرجو أن نكون قد وفقنا في نقل هذه المعلومات ـ رغم صعوبتها ـ إلى العربية نقلاً أميناً ودقيقاً وخالياً من التحريف أو التشويه.

أما الصعوبة الناجمة عن طبيعة الترجمة فهي صعوبة متعددة الوجوه والمظاهر. وأول هذه المظاهر ضرورة الاختيار بين التعريب أو الترجمة بالنسبة إلى مئات الكلمات التي واجهتنا في هذا الكتاب.

الفرق بين التعريب والترجمة هو أنك في التعريب تستعير الكلمة الجديدة وتعطيها ثوباً عربياً في الكتابة والنطق والصرف. أما الترجمة فهي أن تأخذ من الكلمة الاجنبية معناها وتعبر عنه بكلمة عربية تؤدي نفس المعنى. كلمة (Sociology) مثلاً نعربها فنقول «سوسيولوجيا» وندخل عليها ال التعريف فنقول «السوسيولوجيا»، كذلك يمكن أن نترجمها فنقول «علم الاجتماع».

معظم الكلمات الصالحة للتعريب من الأسماء، كاسماء الاشياء (تلفون، سينما، تلفزيون)،

واسماء العلوم (جغرافيا، فيزياء، ميكروبيولوجيا) وأسماء بعض المذاهب السياسية (الامبريالية، الديموقراطية، الفاشية)، وأسماء بعض المذاهب الادبية والفكرية (الرومانتيكية، والكلاسيكية)، وبعض الأسماء الفنية (الدراما، السيمفونية، السوناتا) وغير ذلك. أما الأفعال فلا تعرب إلا إذا كان الاسم المأخوذ منه الفعل معرباً من قبل وكان الفعل المشتق منه غير ناب على السمع العربي. فمن المألوف الآن القول «يُتَلْفِن، ويُتَلْفِز،ويُمَوْسِق». وكذلك الحال بالنسبة للصفات، فنقول «ديموقراطي، وكلاسيكي». أما الظروف وحروف الجر فلا تُعَرَّب انها تُتَرْجَم فقط.

التعريب في العادة حل موقت يتم بشكل عفوي ويظل رائجاً حتى تظهر ترجمة جيدة وسهلة على المسامع فتتلقفها الألسن وتشيع بين الناس، وحينذاك تختفي الكلمة المعربة. ومن الكلمات التي عُرِّبت ثم ترجمت ثم حلت الترجمة محل التعريب ما يلي:

.كرة القدم حلت محل (الفوتبول)، والمباراة حلت محل (الماتش)، والمكيف محل (الكونديشن أو الفريون)، والمروحة محل (البانكة)، والسائق محل (الدريول أو الدرايفر)، والزجاجة أو القارورة محل (البوطِل) ومجلس الأمة أو مجلس الشعب محل (البرلمان)، وغير ذلك كثير.

وبعض الكلمات المعربة تثبت في الاستعمال وتدخل في صلب اللغة العربية، مثل السيما والساندويش والتلفون، والتلفزيون، والديموقراطية والرومانتيكية والاستوديو، والكاميرا، والفلاش، والفيلم وغيرها.

وهناك كلمات يتصارع تعريبها وترجمتها على البقاء، مثل (فريجيدير) وثلاجة، و(باكيت) وعلبة، و(البلاج) والشاطىء، و (الورشة) والمشغل، و(الكاراج) ومستشفى السيارات، و(الكاسيت) والشريط.

وكل يوم تقريباً ترد على العرب أدوات ذات مسميات لم يسمعوا بها ولم يألفوها أو يهضموها بعد، ويضطرون لتعريبها تعريباً مرتجلاً يشيع ربما إلى الأبد وربما يشيع إلى حين. ومن هذه الأدوات مثلاً الفيديو، والترانزستور، والسِّشوار.

ولقد واجهتنا مشكلة الاختيار بين التعريب والترجمة في عنوان الكتاب الذي نقدمه. وقد قررنا في كثير من الحالات، ولأسباب يطول شرحها، أن نلجأ إلى التعريب، وجعلنا عنوان الكتاب **الايديولوجيا واليوتوبيا**. وقررنا كذلك أن نقول سوسيولوجيا المعرفة بدل علم اجتماع المعرفة، وديالكتيكي بدل جَدَلي، وسيكولوجيا بدل علم النفس، وابستمولوجيا بدل نظرية المعرفة، والديناميكي بدل الحركي، والتكنولوجيا بدل التقنية، والتوتاليتارية بدل نظام حكم الحزب الواحد. وكنا عند كل كلمة من هذه الكلمات وأمثالها نناقش القرار الذي نتخذه (بالتعريب أو

الترجمة) حتى نتوصل إلى الحكم الذي نعتقد أنه الأفضل، ونرجو أن نكون قد وفقنا إلى الصواب.

وفي حالات أخرى كنا نلجأ إلى الترجمة ونضع الكلمة الانجليزية المترجمة بين قوسين بجانب ترجمتها، وذلك منعاً لسوء الفهم. ومن أمثلة ذلك قولنا الفلسفة الوضعية (Positivism)، والمذهب المدرسي (Scholasticism)، والنسبية (Relativity)، والعلائقية (relationalism)، والاشياء المحرمة (taboos).

كذلك كنا نضع العبارة أو الكلمة الانجليزية بين قوسين بجانب ترجمتها أو شرحها، منعاً للالتباس وفيما يلي بعض الأمثلة:

الاستبطان بالمشاركة الوجدانية (Sympathetic introspection)، واعادة تقييم القِيَم (Transvalua-tion of values)، ونمط التفكير الآلي (The mechanistic thought - model)، والأفكار الادارية والاقتصادية التي تهدف إلى دعم الحاكم وتقويته (Cameralism).

بعض المشاكل التي واجهناها ناجمة عن لجوء المطابع العربية إلى حذف التشكيل. وحرصاً منا على تمكين القارىء العربي من نطق أسماء الأعلام الاجنبية نطقاً صحيحاً عمدنا إلى تشكيل الكتابة العربية لاسم العلم ثم وضعه بين قوسين مكتوباً بحروف لا تينية. من ذلك مثلاً كانت (Kant)، وهيجل (Hegel)، وماكس ڤيبر (Max weber). كذلك حرصنا على تشكيل معظم الكلمات العربية، ولا سيما الأفعال المبنية للمجهول، التي يؤدي اختفاء التشكيل فيها إلى تغيير المعنى أو جعله غامضاً، والكلمات التالية أمثلة على ذلك: وَقَلَّ، المَنظرِ، بُنْيَة، بُنِيَ، يغلِم، يُعَلِّم، يُقْبَل.

ولكن معظم مشاكل الترجمة تنبع من الفرق بين بنية الجملة الانجليزية وبنية الجملة العربية. الجملة الانجليزية تبدأ غالباً بالفاعل (وهذا الفاعل قد يكون كلمة واحدة وقد يكون خمسين كلمة)، أما الجملة العربية فيمكنها أن تبدأ بالأسم (ويسمَّى فيها مبتدأ) أو بالفعل، وللمترجم أن يختار بين الجملة الاسمية والفعلية. لكن هذا الاختيار ليس مطلقاً، بل هو محكوم بعدة عوامل واعتبارات. كذلك فإن للكلمات في الجملة الانجليزية نظاماً للتتابع مختلفاً عن نظام تتابع الكلمات في الجملة العربية. الفاعل في الجملة الانجليزية يسبق الفعل، والصفة المفردة تسبق الموصوف، ووظيفة الكلمة في الجملة الانجليزية يقررها موقعها وليس شكلها. أما في الجملة العربية فالفاعل يأتي بعد الفعل والصفة تتبع الموصوف، ووظيفة الكلمة في الجملة العربية تتحدد غالباً تبعاً لشكلها وتبعاً للحركة في آخرها، وليس دائماً تبعاً لموقعها في الجملة. كذلك فان الجملة الانجليزية تتمتع بمرونة كبيرة وقابلية هائلة للمط والالتواء والانتفاخ بحيث تتسع لثمانين كلمة،

وربما أكثر. أما الجملة العربية فمن طبعها الايجاز ورشاقة الحركة والامتناع عن قبول الحمل الثقيل. العناصر الاساسية في الجملة الانجليزية تقبل الابتعاد عن بعضها بحيث يكون الفاعل في أول الجملة والفعل في آخرها وبحيث تتسع المسافة بينهما لعشرات الكلمات. وعلى الجملة العربية في حالات كهذه أن تقرب العناصر الاساسية من بعضها وأن تتصرف بعشرات الكلمات الأخرى تصرفاً لا يخل بالمعنى.

في ضوء هذه الحقائق يلاقي المترجم عنتاً كبيراً في تحويل الجُمل الانجليزية الممطوطة المنتفخة الثقيلة الحمل والبطيئة الحركة إلى جُمَل عربية تحمل نفس المعاني وتحتفظ ـ رغم ثقل حملها ـ بالتناسق والترابط وخفة الحركة.

الاختيار بين التعريب أو الترجمة بالنسبة لكثير من المفردات والعبارات، وغياب التشكيل والحركات في الطباعة العربية، والفرق بين بنية الجملة الانجليزية ونظام تتابع الكلمات فيها وأسلوب تحديد وظائف الكلمات من جانب والجملة العربية ونظام تتابع الكلمات فيها واسلوب تحديد وظائف هذه الكلمات من جانب آخر ـ هذه كلها ليست سوى بعض المشاكل التي واجهناها في ترجمة هذا الكتاب. ونرجو أن نكون قد وفقنا إلى التصرف الصحيح في كل منها. وإذا كان لدى بعض القراء الكرام بعض الملاحظات والاقتراحات بخصوص هذه الترجمة، فإنه يسعدنا أن يطلعنا عليها، ونتعهد أن ندرسها بإمعان وأن نحاول الاستفادة منها في طبعة لاحقة لهذه الترجمة إن شاء الله.

— ٩ —

الترجمة التي نضعها بين القراء ليست الترجمة الأولى لهذا الكتاب. إنها الترجمة الثانية. أما الترجمة الأولى فقد قام بها ونشرها في عام ١٩٦٨ الاستاذ الدكتور عبد الجليل الطاهر، رحمه الله، الذي كان واحدا من اساتذة علم الاجتماع العرب المرموقين.

لقد واجهت مشقة كبيرة في الحصول على نسخة من ترجمة الدكتور الطاهر، رحمه الله. فهي ليست موجودة في أسواق الكتب، ومعظم المكتبات العربية العامة، بما في ذلك مكتبات الجامعات، لا تحوي نسخة واحدة منها. وما كنت لأحظى بالاطلاع على تلك الترجمة لولا مساعدة اخوان كرام من الاساتذة العراقيين الذين استعاروا لي نسخة منها من مكتبة جامعة بغداد. فلهم ولمكتبة جامعة بغداد أتقدم بالشكر والامتنان.

لدى مقارنة ترجمتي بترجمة الدكتور عبد الجليل الطاهر، رحمه الله، وجدت بينهما فروقا ملحوظة عديدة، وتوصلت الى الاقتناع بأن نشر ترجمتي امر لا يخلو من فائدة، وليس فيه ضير

على الترجمة الأولى . لهذا، ولأن الترجمة الأولى قد نفدت من الأسواق، قررت أن أتوكل على الله وأنشر هذه الترجمة الجديدة .

— ١٠ —

قبل أن أختم هذه المقدمة أود أن اتقدم بالشكر والامتنان إلى كل من تفضلوا علي بالتشجيع والمساعدة منذ البدء بترجمة هذا الكتاب وحتى رؤيته كتابا مطبوعا. أخص بالذكر والشكر الدكتور خلدون حسن النقيب، عميد كلية الآداب بجامعة الكويت. كذلك أشكر الاساتذة الكرام الدكتور فؤاد زكريا من قسم الفلسفة والدكتور شاكر مصطفى من قسم التاريخ، والدكتور طه محمود طه والدكتور نايف نمر خرما من قسم اللغة الانجليزية، والدكتور سامي مكي العاني والدكتور داود عبده من قسم اللغة العربية، والدكتور يحيى فايز حداد والدكتورة نورة الفلاح من قسم علم الاجتماع والخدمة الاجتماعية . كذلك اتقدم بالشكر للاستاذ احمد مشاري العدواني والاستاذ صدقي حطاب من المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت. كذلك فإنني مدين بالشكر للاستاذ بشير الخطيب مدير شركة المكتبات الذي تكرم بتحمل أعباء الانفاق على طباعة هذا الكتاب، وللاستاذ شكري الفاخوري لقيامه بالاشراف على طباعة الكتاب واخراجه .

وقبل كل شيء وبعده، أتوجه بالحمد والشكر إلى الله سبحانه، الذي منحني القدرة والعزم على القيام بهذه الترجمة التي أرجو أن أكون قد وفقت فيها إلى الاتقان .

التاريخ
١/ ٨/ ١٩٨٠

د. محمد رجا الديريني
قسم اللغة الانجليزية ـ كلية الآداب
جامعة الكويت

مقدمة

بقلم لويس ورث (Louis Wirth)

ظهرت الطبعة الألمانية الأصلية لكتاب الايديولوجيا واليوتوبيا في جو من التوتر الفكري الحاد . وكان ذلك الجو يتميز بنقاشات واسعة الانتشار ، لم تلبث أن هدأت حين نُفي المفكرون الذين كانوا يبحثون عن حلول آمنة ومقبولة للمشاكل المطروحة ، وحين أُرْغِم من بقي منهم على الصمت . ومنذ ذلك الحين انتشر الشعور بالصراعات التي أدت في ألمانيا الى تحطيم جمهورية ويمار اللّيبرالية في مختلف البلدان وفي جميع أنحاء العالم ، ولا سيما في أوربا الغربية ، وفي الولايات المتحدة . وأصبحت المشاكل الفكرية التي كانت تعتبر ذات يوم حكراً خاصاً على الكتاب الألمان تهمّ بالفعل العالم كله . وما كان يعتبر ذات يوم اهتماماً مقصوراً على بعض المفكرين في بلد واحد أصبح اليوم مأزقاً عاماً للإنسان الحديث .

استجابة لهذا الوضع قامت كتابات واسعة وكثيرة تتحدث عن « نهاية » الحضارة الغربية أو عن « انحطاطها » أو « أزمتها » ، أو « فسادها » أو « موتها » . ورغم الذعر الذي تنذر به مثل هذه العناوين ، فان المرء يعييه البحث في هذه الكتابات دون أن يجد تحليلاً للعوامل والعمليات الأساسية الكامنة وراء ما نعانيه من بلبلة اجتماعية وتخبط فكري . لكن على النقيض من تلك الكتابات يقف كتاب مانهايم كتحليل علمي نقدي رصين للتيارات والأوضاع الاجتماعية التي تؤثر في أيامنا على الأفكار والعقائد والأفعال .

ويبدو أن من الصفات التي يتميز بها عصرنا التشكك في الأنماط والحقائق التي كان يُعْتَقَد ذات يوم أنها مطلقة وكونية وأبدية ، أو التي كانت تُقْبَل برضاوسعادة دون ادراك لمضامينها . وفي ضوء الفكر الحديث والتحقيقات العلمية الحديثة فان الكثير مما كان يعتبر أمراً بديهياً صار يحتاج إلى دليل وبرهان . بل أن معايير البرهان نفسها أصبحت موضوع خلاف . واننا لنشاهد ارتياباً عاماً ليس في الأفكار فحسب ، بل وفي دوافع أولئك الذين يؤكدون تلك الأفكار . ويزيد الوضع سوءاً هذه الحرب التي يشنها في الحلبة الفكرية كل واحد ضد كل من سواه ، ليس بدافع الوصول الى الحقيقة بقدر ما هو بدافع تمجيد الذات وتفخيمها : إن تزايد الاهتمام بالنواحي الدنيوية ، وتزايد حدة الصراعات الاجتماعية وحدة المنافسة الشخصية قد نفذ إلى المناطق التي كان يُظَنّ أنها خاضعة بكاملها للبحث الموضوعي النزيه عن الحقيقة ، وتغلغل فيها .

ومهما يبدو هذا التغيير مقلقاً ، الا أن له تأثيرات طيبة أيضاً . ومن بين هذه التأثيرات الحميدة نشوء الميل إلى تفحص الذات تفحصاً أوسع وأبعد غوراً ، وقيام السعي نحو ادراك أعم وأشمل للروابط المتبادلة بين الأفكار والأوضاع . ومع أنه قد يبدو من المضحك المبكي أن

نتحدث عن الآثار الحميدة الناجمة من الانتفاضة التي هزت اسس نظامنا الاجتماعي والفكري ، فانه لا بد من التأكيد على أن مشهد التغيير والفوضى الذي يواجه علم الاجتماع يهدي له في الوقت نفسه فرصاً لم تتح له من قبل ليتطور تطوراً جديداً مثمراً . لكن هذا التطور الجديد يتطلب التعرف بشكل كامل على العقبات التي تحيط بالفكر الاجتماعي . وهذا لا يعني أن توضيح الذات هو الشرط الوحيد لمزيد من التقدم في علم الاجتماع كما سنشير فيما يلي ، بل هو مجرد شرط مسبق لازم للمزيد من التطور .

(I)

يوجد في الوقت الحاضر عاملان أساسيان يعيقان تقدم المعرفة الاجتماعية، إن لم يوقفاه. ويصطدم أحدهما بالمعرفة من خارجها بينما ينخر الثاني في دنيا العلم من داخلها. فمن الناحية الأولى، نجد أن القوى التي كانت في الماضي تسد تقدم المعرفة أو تعوقه لا تزال غير مقتنعة بأن تقدم المعرفة الاجتماعية يتفق مع ما تعتبره مصالحها . ومن الناحية الثانية نجد أن محاولة نقل تقاليد العمل العلمي بكامل أجهزته من الميدان المادي إلى الميدان الاجتماعي كثيراً ما ولدت الفوضى وسوء الفهم والعقم . وقد اضطر التفكير العلمي بالشؤون الاجتماعية حتى الآن إلى شنّ الحرب بصورة رئيسية ضد التعصب الراسخ وضد الاضطهاد المتمثل في مؤسسات . وقد كافح ولا يزال يكافح لتوطيد أقدامه في وجه أعدائه الخارجيين المتمثلين في المصالح السلطوية للكنيسة والدولة والقبيلة . ولقد تم خلال القرون القليلة الأخيرة احراز انتصار جزئي ضد هذه القوى الخارجية ، وأدى هذا الى شيء من التسامح مع البحث العلمي الحر من القيود والعوائق ، بل والى تشجيع الفكر الحر . وخلال الفترة الوجيزة بين الظلام المروحن (أي الذي أعطي صبغة روحية) في القرون الوسطى وظهور الدكتاتوريات الدنيوية الحديثة كان العالم الغربي يبشر بتحقيق أمل العقول المستنيرة في كل العصور والمتمثل في احراز النصر على صعوبات الطبيعة وانحرافات الحضارة ، وذلك باستعمال الذكاء الإنساني إلى أقصى مدى . لكن هذا الأمل خاب كما خاب مراراً من قبل . ذلك أن أمماً بكاملها دخلت في عبادة اللاعقلانية بشكل رسمي وباعتزاز ، بل أن العالم الأنجلو سكسوني الذي ظل لفترة طويلة ملجأ للحرية وللعقل تجددت فيه حديثاً حركات فكرية عمياء تقذف خصومها بتهمة السحر والشعوذة وتضطهدهم على هذا الأساس .

خلال تطور العقل الغربي تمخض السعي وراء المعرفة الخاصة بالعالم المادي (بعد أن عانى هذا السعي الكثير من الاضطهاد اللاهوتي) عن التسليم لعلم الطبيعة بامبراطورية مستقلة خاصة به . ومنذ القرن السادس عشر ، ورغم بعض الحالات الاستثنائية المثيرة ، راح التعصب

العقائدي اللاهوتي ينسحب من ميدان للبحث بعد ميدان حتى تم الاعتراف عموماً بسلطة العلوم الطبيعية . وفي وجه حركة البحث العلمي التي دأبت على التقدم والتوسع راحت الكنيسة تتخلى مرة تلو الأخرى عن تفسيراتها العقائدية أو تعدل تلك التفسيرات بحيث لا تكون مختلفة اختلافاً كبيراً عن الاكتشافات العملية .

وأخيراً ، صار صوت العلم يُسْمَع باحترام يكاد يساوي التقديس الذي لم يكن يُمْنَح من قبل الا للأقوال الدينية الجازمة . بل أن هيبة البحث العلمي وراء الحقيقة بقيت صامدة رغم الثورات التي قامت في العقود الأخيرة ضد الهيكل النظري للعلم . ورغم الصيحة التي قامت بين الحين والآخر في السنوات الخمسة الأخيرة والتي تدعى أن للعلم تأثيراً مدمراً على التنظيم الاقتصادي وتطالب نتيجة لذلك بحصر النتاج العلمي وتقييده ، فانه من المحتمل أن ما حدث من تباطؤ في سير البحث في علم الطبيعة خلال هذه الفترة كان نتيجة لانخفاض الطلب الاقتصادي على منتجات العلم أكثر منه نتيجة لمحاولة مقصودة تهدف الى اعاقة التقدم العلمي من اجل دعم استقرار النظام القائم .

لكن انتصار علم الطبيعة على العقيدة اللاهوتية والميتافيزيقية يتناقض تناقضاً حاداً مع التطور في دراسات الحياة الاجتماعية . فبينما نجح النهج التجريبي في القيام بغزوات ناجحة في عمق معتقدات القدماء بخصوص الطبيعة اثبتت العقائد الاجتماعية الكلاسيكية أنها أمنع من أن تنال منها الهجمات التي تشنها الروح التجريبية الدنيوية . وربما كان بعض هذه المناعة ناجماً عن كون معرفة القدماء بالشؤون الاجتماعية وتنظيراتهم بشأنها متقدمة على أفكارهم الخاصة بعلم الفيزياء وعلم البيولوجيا.وكما أنه لم تتم بعد اقامة الدليل على الجدوى العملية للعلم الطبيعي الجديد ، كذلك لم تتم بعد اقامة الدليل المقنع على عدم جدوى العقائد الاجتماعية الراهنة . وفي حين حظيت الفلسفة الأرسطوطالية في علوم المنطق والأخلاق والجمال والسياسة وعلم النفس بالقبول واعتبرتها العصور اللاحقة مرجعاً أصيلاً ، إلا أن أفكار أرسطو بخصوص علم الفلك وعلم الفيزياء وعلم الحياة راحت تفقد قيمتها بالتدريج حتى انحدرت الى مستوى الخرافات القديمة .

وحتى أوائل القرن الثامن عشر ظلت النظريات الاجتماعية والسياسية تحت هيمنة مقولات الفكر التي أوجدها وطورها الفلاسفة القدماء وفلاسفة القرون الوسطى واستعملوها إلى حد كبير ضمن اطار لاهوتي . أما ذلك الجزء من علم الاجتماع الذي كانت له فائدة عملية ، فكان يهتم بصورة رئيسية بالقضايا الادارية . وكان هذا الجزء متمثلاً في الأفكار الادارية والاقتصادية التي تهدف إلى دعم الحاكم وتقويته (Cameralism) وفي الحساب السياسي ، وكان هذان الأمران مقصورين على الحقائق البسيطة للحياة اليومية ، وقلما جنحا الى التنظير . ونتيجة لذلك فان ذلك

الجزء من المعرفة الاجتماعية الذي كان يهتم بمواضيع جدلية قلما كان يدّعي أن له القيمة العملية التي حصلت عليها العلوم الطبيعية بعد نقطة معينة في تطورها . كذلك فان المفكرين الاجتماعيين الذين كانوا وحدهم القادرين على احراز تقدم لم يكونوا يطمعون في نيل الدعم والعون من الكنيسة أو الدولة اللتين كانتا مصدر دعم مالي ومعنوي للجناح التقليدي من المفكرين . وكلما كانت النظريات السياسية والاجتماعية تزيد من اهتماماتها الدنيوية وتمعن في التخلي عن الأساطير المقدسة التي كانت تخلع صفة الشرعية على النظام السياسي القائم ، كان يزداد الخطر المحدق بعلم الاجتماع الناشىء ويزداد وضعه اهتزازاً .

وتعطينا اليابان المعاصرة مثالاً دراميا مثيراً على الفرق بين الموقف تجاه المعرفة التقنية ونتائجها من ناحية ، والموقف المناقض تجاه المعرفة الاجتماعية وآثارها . حالما فتحت اليابان أبوابها لمختلف أنواع التأثير الغربي ، راحت تقبل بنهم وشغف على الأساليب والمنتجات التقنية ، لكنها ظلت تنظر الى كل التأثيرات الخارجية ، الاجتماعية منها والاقتصادية والسياسية ، بريبة وشك ، وقاومتها بعناد لا يلين .

إن الحماس الذي احتضنت به اليابان علوم الفيزياء والعلوم البيولوجية يتناقض تناقضاً مدهشاً مع الرعاية الحذرة المتحرجة التي أولتها للبحوث الاجتماعية والسياسية والاقتصادية . ولا تزال هذه المواضيع الأخيرة في معظمها مدرجة في اليابان تحت ما يسميه اليابانيون (Kikenshiso) ، أو « الأفكار الخطيرة » . وتعتبر السلطات اليابانية النقاش في الديموقراطية والفلسفة الدستورية ، والامبراطور ، والاشتراكية والعديد من الموضوعات الأخرى أمراً خطيراً ، لأن المعرفة في هذه المواضيع قد تفسد وتخرب المعتقدات المقدسة الموروثة وتقوض أسس النظام القائم .

لكن لكيلا نظن أن هذه الحالة خاصة باليابان ومقصورة عليها ، فانه يجب التأكيد على أن الكثير من المواضيع التي تندرج في اليابان تحت عنوان « الأفكار الخطيرة » كانت حتى وقت قريب مواضيع محرمة (taboo) في المجتمع الغربي أيضاً . وحتى هذه الأيام لا يزال التحقيق المفتوح الصريح « الموضوعي » في المؤسسات والمعتقدات المقدسة العزيزة يخضع للقيود الخطيرة الكثيرة أو القليلة في كل بلد في العالم . وعلى سبيل المثال فانه من المستحيل عملياً ، حتى في انجلترا وأمريكا ، أن يقوم المرء بالتحقيق في الوقائع الفعلية الخاصة بالشيوعية ، مهما كان تحقيقه نزيهاً وخالياً من الغرض ، دون أن يتعرض للقذف بتهمة أنه شيوعي .

ولذلك فانه لا مجال للجدال بأنه توجد في كل مجتمع منطقة من « الأفكار الخطيرة » . ومع أننا ندرك أن ما هو خطر التفكير به قد يختلف من بلد لآخر ومن حقبة لأخرى ، الا أنه يمكن

القول بصورة عامة أن المواضيع التي تحمل شارة الخطر هي تلك التي يعتقد المجتمع أو يعتقد أولو الأمر فيه أنها مواضيع حيوية وحساسة جداً ، وأنها لذلك مقدسة تقديساً عظيماً ، بحيث أنهم لن يسمحوا بتدنيسها بالنقاش . لكن الأمر الذي لا يدرك بسهولة هو أن الفكر ، حتى في غياب الرقابة الرسمية ، شيء مزعج ، وأنه في ظل ظروف معينة شيء خطير وهدام . ذلك أن الفكر عامل يحفز على التغيير ، وفي مقدوره أن يزعزع رتابة الحياة وروتينها ، وأن يقوض العادات ، ويحطم التقاليد ، ويفسد الأديان ، ويولد روح الشك والريبة (Scepticism) .

هذا ويجب البحث عن الصفة المميزة لطريقة العلوم الاجتماعية في كون كل ادعاء ، مهما بلغت موضوعيته ، له تشعبات تمتد خارج حدود العلم نفسه . ولأن كل تعبير عن احدى « الحقائق » الخاصة بالعالم الاجتماعي يمس مصالح فرد ما أو جماعة ما ، فان المرء لا يمكن حتى أن يلفت الأنظار الى وجود « حقائق » معينة دون أن يستثير اعتراضات الذين يعتمدون في تبرير وجودهم في المجتمع على تفسير مغاير لطبيعة الوضع « الواقعي » .

(II)

النقاش الذي يتركز حول هذه القضية يعرف تقليدياً باسم مشكلة الموضوعية في العالم . أن تكون موضوعياً يعني بلغة العالم الأنجلو- سكسوني أن تكون محايداً غير متحيز ، وأن لا تكون لديك أفضليات أو ميول أو أهواء ، أو انحرافات أو قيم أو أحكام مسبقة حول وجود الحقائق . وكانت هذه النظرة تعبيراً عن تصور قديم للقانون الطبيعي . وطبقاً لهذا القانون كان تأمل الطبيعة يتم آلياً على أساس هذه المعايير[1] بدل أن يتلون بمعايير سلوك المتأمل . وبعد أن ضعف وانحسر هذا المدخل الى مشكلة الموضوعية القائم على القانون الطبيعي ، حظيت هذه الطريقة اللاشخصية في النظر الى الحقائق ذاتها بالدعم مرة ثانية ولفترة من الزمن من قبل الفلسفة الوضعية (Positivism) أثناء رواجها . وتكثر التحذيرات في العلوم الاجتماعية في القرن التاسع عشر ضد التأثيرات المضللة للعواطف والمصالح السياسية والقومية والمشاعر الطبقية كما تكثر الدعوات الى تطهير النفس .

---

(١) هذا التيار الفكري تطور فيما بعد وصار سوسيولوجيا المعرفة، وهذا هو الموضوع الرئيسي في هذا الكتاب. ونحن مدينون لهذا التيار الفكري بالذات في توصلنا الى أن المعايير السياسية- الاخلاقية لا يمكن ان تستمد من التأمل المباشر للحقائق. ليس هذا فحسب، بل ان هذه المعايير نفسها تمارس تأثيراً على شكل انماط ادراك الحقائق. انظر مؤلفات Thorstein Veblen, John Dewey, Otto Bauer, Maurice Halbwachs وغيرهم .

والواقع أن قسماً كبيراً من تاريخ الفلسفة والعلم الحديثين يمكن النظر اليه على أنه اتجاه أو حملة مدبّرة ومتفق عليها نحو هذا النموذج من الموضوعية . وكان يفترض أن هذا يعني من الناحية السلبية البحث عن المعرفة الصحيحة بواسطة التخلص من الادراك المنحرف المتحيز والمناقشات العقلية المغلوطة ، كما يعني من الناحية الايجابية تكوين وجهة نظر واعية لذاتها بشكل دقيق ومتمعن ، وتطوير مناهج سليمة للبحث والتحليل . واذا بدا لأول وهلة من المؤلفات المنطقية والمنهجية الخاصة بالعلم أن مفكري الأمم الأخرى كانوا أكثر نشاطاً من المفكرين الانجليز والأمريكيين ، فان هذه الفكرة يمكن أن تصحح بلفت الأنظار الى القائمة الطويلة من المفكرين في العالم الناطق بالانجليزية الذين كانوا منهمكين في هذه المشاكل ذاتها ، ولكن دون أن يصنفوها بالتحديد تحت عنوان علم المنهج ((Methodology)) . وبالتأكيد فا ن الاهتمام بالمشاكل والمزالق الموجودة في البحث عن المعرفة الصحيحة يكون جزءاً ليس باليسير من مؤلفات عدد كبير من المفكرين المبدعين بدءاً من Locke وبعده Spencer, Mill, Bentham, Hume وانتهاء بمفكري عصرنا . ونحن لا ننظر دائماً الى معالجاتهم لعمليات التعرف على أنها محاولات جادة لصياغة مقدمات سيكولوجية ومنطقية وابستمولوجية (Epistemological) لسوسيولوجيا المعرفة لأنها لا تحمل هذا التصنيف الصريح ، ولم يكن هذا هو القصد المتعمد فيها . ورغم ذلك ، حيثما كان يقوم نشاط علمي بطريقة منظمة وواعية ، كانت هذه المشاكل دائماً تنال قسطاً كبيراً من الاهتمام . والحقيقة أن مشكلة المعرفة الاجتماعية الموضوعية حظيت بمعالجة شاملة ومباشرة وصريحة في مؤلفات عديدة ككتاب J.S Mill بعنوان (نظام المنطق Study of Sociology)والكتاب الرائع الذي هو رغم روعته كتاب مهمل كثيراً، ألا وهو كتاب Herbert spencer بعنوان دراسة السوسيولوجيا (Study of Sociology) وفي الفترة التي تلت Spencer عانى هذا الاهتمام بموضوعية المعرفة الاجتماعية شيئاً من التحريف لدى صعود نجم الأساليب الاحصائية (Statistical Techniques) كما يمثلها Karl Pearson, Francis Galton ولكن . مؤلفات John A. Hubson و Graham Wallace وغيرهم في أيامنا تشير إلى عودة هذا الاهتمام.

وبالرغم من الصورة المجدبة التي نجدها عموماً في كتابات الأوروبيين عن المعالم الفكرية في أمريكا ، فان أمريكا قد أنجبت عدداً من المفكرين الذين شغلوا أنفسهم بهذه القضية . ومن المفكرين الأمريكيين البارزين في هذا المجال William Graham Sumner الذي دخل إلى الموضوع من خلال تحليله لتأثير الأساليب والأعراف الشعبية على المعايير الاجتماعية . ومع أنه اتبع هذه الطريقة الملتوية بدل الطريقة المباشرة التي تعتمد على النقد الأبستمولوجي (Epistomological) ، الا أنه استطاع بالطريقة القوية التي لفت بها الأنظار الى التأثير المضلل الذي تمارسه الفلسفة العرقية (Ethnocentrism) على المعرفة أن يضع مشكلة

الموضوعية في اطار سوسيولوجي ملموس بشكل بارز . ولسوء الحظ فشل اتباعه في متابعة الامكانات الخصبة التي تكمن في طريقته ، وشغلوا أنفسهم بمتابعة وتطوير جوانب أخرى في فكره . وقد عالج Thorstein Veblen هذه المشكلة بطريقة مشابهة إلى حد ما ، اذ نشر سلسلة من المقالات اللامعة النفاذة تَتَبَّع فيها العلاقات المتشابكة بين القيم الحضارية والنشاطات العقلية . وثمة مناقشة أخرى لهذا الموضوع تسير على نهج واقعي في كتاب James Harvey Robinson بعنوان العقل في طريق التكوين **The Mind in the Making** وفيه يثير هذا المؤرخ البارز كثيراً من النقاط التي يحللها هذا الكتاب بالتفصيل . وبعد ذلك درس البروفسور Charles A. Beard في كتابه بعنوان طبيعة العلوم الاجتماعية **The Nature of the Social Sciences** احتمالات المعرفة الاجتماعية الموضوعية من وجهة نظر تعليمية (Pedagogical) وبأسلوب فيه ملامح دالة على تأثير أعمال البرفسور مانهايم .

ومع أن التأكيد على التأثير المضلل المشوه الذي تمارسه القيم والاهتمامات الحضارية على المعرفة كان ضرورياً وصحياً ، الا أن هذا الجانب السلبي في النقد الحضاري للمعرفة وصل الى مرحلة حاسمة أصبح فيها من الضروري الاعتراف بالأهمية الايجابية والبناءة للعناصر التقييمية في الفكر . واذا كانت المناقشات السابقة تؤكد على ضرورة ازالة الانحرافات الشخصية والجماعية فان المدخل الحديث للموضوع يلفت الأنظار الى اهمية التعرف الايجابي على هذه الانحرافات . وفي حين كان السعي السابق الى الموضوعية يميل الى افتراض وجود «موضوع» متميز عن « الذات » فان السعي اللاحق بها يرى علاقة وثيقة بين « الموضوع » والذات التي تدركه . وفي الواقع فان أحدث رأي بهذا الخصوص يؤكد أن الموضوع لا يظهر للذات الا حين يكون اهتمام الذات متركزاً خلال الممارسة على ذلك الجانب الخاص من الدنيا . وهكذا تظهر الموضوعية بوجهين . في الوجه الأول يكون الموضوع والذات متميزين ووحدتين منفصلتين . أما الوجه الثاني فيؤكد على ارتباط أحدهما بالآخر . وبينما تشير الموضوعية بمعناها الأول الى موثوقية (Reliability) معلوماتنا وصحة استنتاجاتنا ، فان الموضوعية بمعناها الثاني تهتم بعلاقة المعلومات بمصالحنا واهتماماتنا . إن الحقيقة في الميدان الاجتماعي بشكل خاص ليست مجرد تطابق بسيط بين الفكر والوجود ، ولكنها تصطبغ باهتمام الباحث بمادة موضوعه ، وبوجهة نظره ، وبتقييماته . وباختصار انها تصطبغ بتعريفه للغاية من اهتمامه . لكن هذا التصور للموضوعية لا يعني أنه لا يمكن بعد الآن التمييز بين الصواب والخطأ أو بين الحقيقة والزيف . انه لا يعني أن كل ما يتخيل الناس أنه مداركهم ومواقفهم وأفكارهم ، أو أن كل ما يريدون من الآخرين أن يصدقوه هي أشياء مطابقة للوقائع . ولا بد لنا حتى في هذا التصور للموضوعية أن نحسب حساب التحريف الناجم ليس فقط عن نقص في الإدراك ، أو عن خطأ في معرفة المرء لنفسه ، ولكن أيضاً عن عجز عن

نقل تلك المدارك والأفكار بأمانة أو، في ظل بعض الظروف، عن عدم توفر الرغبة لفعل ذلك .

هذا التصور لمشكلة الموضوعية والذي هو الأساس لكتاب البروفسور مانهايم ليس غريباً على اولئك المطلعين على ذلك التيار في الفلسفة الأمريكية المتمثل في Mead و Dewey و James و Peirce . ومع أن مدخل البروفسور مانهايم للموضوع هو من نتاج تراث فكري مختلف يلعب فيه Kant, Marx, Max Weber أدواراً قيادية، إلا أن استنتاجاته بخصوص الكثير من القضايا المحورية الحيوية مطابقة لما توصل إليه أولئك البراجماتيون الأمريكيون. لكن هذا التطابق والتقارب لا يتعدى حدود ميدان السيكولوجيا الاجتماعية. ومن السوسيولوجيين الأمريكيين من عبر عن وجهة النظر هذه صراحة، كما فعل المرحوم Charles H. Cooley و R.M.MacIver، ومنهم من عبر عنها ضمناً كما فعل Robert E. Park,W. I.Thomas . أحد الأسباب التي تمنعنا عن ربط أعمال هؤلاء الكتاب ربطاً مباشراً بمجموعة المشاكل التي يعالجها هذا الكتاب هو أن ما تعالجه سوسيولوجيا المعرفة معالجة منهجية وصريحة لم يُمسّ في أمريكا إلا مساً عرضياً ضمن الإطار الخاص بالسيكولوجيا الاجتماعية، أو أنه كان من النتائج الثانوية للبحث التجريبي التي لم يتم استغلالها.

إن السعي وراء الموضوعية يثير مشاكل صعبة جداً لدى محاولة اقامة منهج علمي رصين لدراسة الحياة الاجتماعية. وفي حين يمكن للعالم الذي يدرس الأشياء في الدنيا الفيزيولوجية المادية أن يحصر نفسه في النُسُق والنُظُم الخارجية المتاحة له دون أن يحاول النفاذ الى المعنى الداخلي للظواهر، فإن البحث في الدنيا الاجتماعية يهدف بصورة رئيسية الى تفهم تلك المعاني والترابطات الداخلية بالذات.

وقد يكون صحيحاً أنه توجد بعض الظواهر الاجتماعية ، وربما بعض الجوانب في كل الأحداث الاجتماعية ، التي يمكن النظر اليها من الخارج وكأنها أشياء . لكن ينبغي أن لا يقودنا هذا الى القول بأن تلك التجليات للحياة الاجتماعية التي تعبر عن نفسها بأشياء مادية هي وحدها الحقيقية . وإذا قصرنا العلم الاجتماعي على تلك الأشياء المادية التي يمكن ادراكها وقياسها من الخارج فاننا بذلك نجعل تصورنا للعلم الاجتماعي تصوراً ضيقاً جداً .

إن المؤلفات الخاصة بالعلم الاجتماعي تعطي الكثير من الأدلة على وجود مجالات واسعة وواضحة المعالم في الوجود الاجتماعي يمكن فيها الحصول على معرفة علمية ليست موثوقة فحسب ، بل ولها تأثير هام على السياسة الاجتماعية والعمل الاجتماعي . إن كون الكائنات البشرية مختلفة عن الأشياء الأخرى في الطبيعة لا يعني أننا لا نستطيع الجزم بشيء محدد بشأنها . ورغم أن الكائنات البشرية تكشف في أفعالها عن نوع من العلاقة السببية لا يمكن تطبيقه على أية أشياء

أخرى في الطبيعة ، ألا وهو نظام الدوافع (Motivation) ، فانه لا يزال من الواجب أن نعترف أن التسلسلات السببية المحددة لا بد أن تنطبق على الميدان الاجتماعي كما تنطبق على الميدان الفيزيولوجي المادي . وبالطبع يمكن الاعتراض بأن ما لدينا من معرفة دقيقة بالتسلسلات السببية في الميادين الأخرى لم يتم ترسيخه حتى الآن في الميدان الاجتماعي . لكن اذا كان لا بد من قيام أية معرفة تتجاوز الإحساس بالأحداث الفريدة والعابرة الحالية ، فان احتمال اكتشاف اتجاهات عامة وسلسلة من الأحداث يمكن التنبؤ بها على غرار ما يحدث في الدنيا المادية ، هو أمر لا بد من افتراض وجوده في الدنيا الاجتماعية أيضاً . لكن الحتمية التي يفترض علم الاجتماع وجودها والتي يدرسها البروفسور مانهايم دراسة ثاقبة في هذا الكتاب هي من نوع يختلف عن تلك التي توجد في علم الميكانيك الالهي الذي اكتشفه (نيوتن) .

بالطبع ثمة علماء اجتماع يزعمون أن العلم يجب أن يحصر نفسه في سببية الظواهر الفعلية ، وأن العلم لا يهتم بما يجب أو ما ينبغي عمله بل بما يمكن عمله وبأسلوب القيام به . وبناء على هذا الرأي فان علم الاجتماع ينبغي أن يستفاد منه كوسيلة وذريعة فقط ، بدلاً من أن يستغل في رسم الأهداف وتحديد الغايات . لكننا لا نستطيع لدى دراسة ما يكون أن نلغي ما ينبغي أن يكون . ففي الحياة البشرية تكون دوافع الفعل وغايته جزءاً من العملية التي يتم بها انجاز الفعل ، وهما أساسيان في رؤية علاقة الأجزاء بالكل . ولولا الغايات لكانت معظم الأفعال بالنسبة لنا بلا معنى وبلا أهمية . ومع ذلك يوجد فرق بين رسم الغايات وأخذها في الحسبان . وأياً كانت امكانات التجرد الكامل لدى دراسة الأشياء المادية ، الا أننا لا نستطيع في الحياة الاجتماعية أن نهمل قيم الفعل وأهدافه دون أن تغيب عنا أهمية الكثير من الحقائق الموجودة . ذلك أنه في اختيارنا لميادين البحث ، وفي انتقائنا للمعلومات ، وفي منهجنا للبحث وتنظيمنا للمواد ، وفي صياغتنا للفرضيات والنتائج ، يوجد دائماً افتراض أو خطة للتقييم واضحة الى حد ما ، سواء كانت صريحة أو ضمنية .

وبناء عليه فان ثمة تمييزاً ذا أساس متين بين الحقائق الموضوعية والحقائق الذاتية ، وهذا التمييز ناجم عن الفرق بين الملاحظة الخارجية والداخلية أو ، حسب العبارات التي استعملها وليم جيمس (William James) ، بين « معرفتنا عن الأشياء » « Knowing about » ، و « معرفتنا الشخصية بها » « acquaintance with » . واذا كان ثمة فرق بين العمليات المادية والعقلية ـ ولا مجال لانكار وجود هذا التمييز الهام ـ فان هذا يوحي بوجود فرق مماثل في نَمَطَيْ التعرف على هذين النوعين من الظواهر . إن الأشياء المادية يمكن أن تعرف (والعلوم الطبيعية تدرسها كلياً على أساس أنها يمكن أن تعرف) فقط من الخارج ، بينما لا يمكن التعرف على العمليات العقلية والاجتماعية إلا من الداخل ، والا اذا كانت هذه العمليات تعرض نفسها أيضاً في

الخارج بواسطة المؤشرات والعلامات المادية التي نقرأ فيها ما تشير اليه . ومن هنا يمكن اعتبار الاستبصار (insight) قلب المعرفة الاجتماعية . ويمكن التوصل اليه بواسطة التغلغل الى داخل الظاهرة التي هي موضوع الملاحظة ، أو كما قال Charle H. Cooley, بواسطة الاستبطان عن طريق المشاركة الوجدانية (Sympathetic introspection) . أن الاشتراك في نشاط ما هو الذي ينجب الاهتمام والغرض ووجهة النظر والقيمة والمعنى والمفهومية كما ينجب الانحراف أيضاً .

وإذن ، إذا كانت العلوم الاجتماعية مهتمة بالأشياء التي لها معنى وقيمة ، فان الملاحظ الذي يحاول أن يتفهمها عليه بالضرورة أن يفعل ذلك بواسطة المقولات التي هي بدورها معتمدة على قيمه ومعانيه الخاصة . ولقد أشير إلى هذه النقطة مرة تلو الأخرى في الخصومة التي احتدمت لعدة سنوات بين السلوكيين (behaviourists) من علماء الاجتماع الذين أرادوا أن يدرسوا الحياة الاجتماعية تماماً كما يدرس العالم الطبيعي الدنيا المادية ، وأولئك الذين اتخذوا موقف الاستبطان بالمشاركة الوجدانية (Sympathetic introspectionism) وموقف التفهم الذي يهتدي بالاتجاهات والحدود التي رسمها كاتب مثل ماكس فيبر (Max Weber) .

ولكن على العموم ، ورغم أن العنصر التقييمي في سوسيولوجيا المعرفة قد نال اعترافاً رسمياً ، فانه لم يعط الا القليل نسبياً من الاهتمام (ولا سيا بين علماء الاجتماع الانجليز والأمريكيين) للتحليل المادي لدور الاهتمامات والقيم الفعلية كما هي موجودة في عقائد وحركات تاريخية محدودة . وينبغي أن نستثني الماركسية التي رفعت هذه القضية الى مكانة مركزية لكنها مع ذلك لم تعط صياغة مرضية منظمة للمشكلة .

وهنا يبرز اسهام البروفسور مانهايم بصفته تقدماً متميزاً عما تم انجازه حتى الآن في كل من اوربا وأمريكا . فبدلاً من أن يكتفي بلفت الأنظار الى كون الاهتمامات تنعكس حتماً في الفكر بما فيه ذلك الجزء الذي يدعى علماً ، عمد البروفسور مانهايم الى تعقب الارتباط المحدد بين الجماعات الفعلية ذات الاهتمام الواحد في المجتمع من ناحية والمثل العليا وانماط الفكر التي تعتنقها تلك الجماعات من ناحية أخرى . وقد حظي مانهايم بالتوفيق حين بينّ أن الأيديولوجيات (أي تلك المجموعات من الأفكار والمثل العليا التي توجه النشاط الإنساني نحو الحفاظ على النظام القائم) واليوتوبيات (أي تلك المجموعات من الأفكار والمثل العليا التي تميل الى توليد نشاطات تعمل على تغيير النظام السائد) لا تعمل فقط على الانحراف بالفكر عن موضوع الملاحظة ، بل وتعمل أيضاً على تركيز الانتباه على بعض مظاهر الوضع التي لولا ذلك لظلت مجهولة وغير مدركة . وبهذا الأسلوب صنع مانهايم من صياغة نظرية عامة أداة فعالة للبحث التجريبي المثمر .

إن كون السلوك ذا معنى لا يسوغ الاستنتاج بأن هذا السلوك هو دائماً من نتاج التأمل واستعمال العقل عن قصد ووعي . إن سعينا وراء الفهم ينجم عن فعلٍ ما ، بل وقد يكون تمهيداً واعياً لفعل آخر . لكن علينا أن ندرك أن التأمل الواعي أو التدرب الخيالي على الوضع (وهو ما نسميه «تفكيراً») ليس جزءاً لا غنى عنه في الفعل . وفي الواقع ، يبدو أنه من المتفق عليه عموماً بين السيكولوجيين الاجتماعيين أن الأفكار لا تولد بشكل عفوي ، وأن الفعل ـ على عكس ما تؤكد السيكولوجيا القديمة ـ يوجد قبل الفكر . أما العقل والوعي والضمير فتظهر بصورة خاصة في الأوضاع التي توجد فيها علامات الصراع . ولهذا فان البروفسور مانهايم متفق مع ذلك العدد المتزايد من المفكرين الحديثين الذين لا يفترضون وجود عقل محض ، بل يهتمون بدلاً من ذلك بالظروف الاجتماعية الفعلية التي يبرز فيها الذكاء والفكر . واذا كان صحيحاً أننا لسنا فقط محكومين بالأحداث التي تجري في عالمنا بل أننا في نفس الوقت أداة لتشكيل تلك الأحداث ، فانه يتبع ذلك أن غايات الفعل لا يمكن التعبير عنها وتحديدها بشكل كامل الا حين ينتهي الفعل أو حين يندرج الفعل كلياً ضمن الأفعال الروتينية الآلية بحيث لا يعود يتطلب وعياً وانتباهاً .

في الميدان الاجتماعي يكون الملاحِظ جزءاً من الشيء الملاحَظ ، ومن هنا فان له نصيباً شخصياً في موضوع الملاحظة . هذه الحقيقة هي واحد من العوامل الرئيسية التي تجعل مشكلة الموضوعية في العلوم الاجتماعية أمراً شديد الحدة . وبالإضافة إلى ذلك علينا أن نأخذ بعين الاعتبار حقيقة أن الحياة الاجتماعية ، وبالتالي العلوم الاجتماعية ، معنية إلى حد كبير جداً بالمعتقدات الخاصة بغايات الفعل . فنحن حين ندعو لشيء لا نفعل ذلك وكأننا غرباء تماماً عما هو كائن وعما سيكون . ومن السذاجة أن نفترض أن الأشياء التي توجد خارجنا والتي هي موضوع تأملاتنا هي وحدها التي ترسم شكل أفكارنا ، أو أن آمالنا ومخاوفنا مقطوعة الصلة بما نرى وندرك أو بما سيحدث . إنه أقرب الى الحقيقة أن نعترف أن تلك الحوافز الأساسية التي تسمى بشكل عام « اهتمامات Interests » هي بالفعل القوى التي تولد غايات نشاطنا العملي كما تركز في نفس الوقت انتباهنا العقلي . وفي بعض مجالات الحياة ، وخصوصاً في الاقتصاد ، وبدرجة أقل في السياسة جُعِلت هذه « الاهتمامات » صريحة وجلية ، إلاّ أنها في معظم المجالات الأخرى ترقد تحت السطح وتخفي نفسها وراء أشكال تقليدية ، بحيث لا نتمكن دائماً من التعرف عليها حتى حين يتم توضيحها لنا . ولهذا فان أهم ما نستطيع معرفته عن انسان ما هو ما يعتبره هو بديهياً ، كذلك فان أهم الحقائق الأولى عن مجتمع ما هي تلك التي قلما يقوم جدل بشأنها والتي تعتبر عموماً حقائق ثابتة .

ولكننانفتش عبثاً في العالم الحديث عن السكينة والهدوء اللذين كان يتميز بهما الجو الذي كان يعيش فيه المفكرون في العصور البائدة ، اذ لم يعد في عالمنا دين مشترك ، وما ندعيه من

وجود « اهتمامات مشتركة » ليس أكثر من تشبيه بلاغي . وبفقدان الغرض المشترك والاهتمامات المشتركة حرمنا أيضاً من وحدة المعايير وأنماط الفكر ، ومن التصورات المشتركة عن العالم . حتى الرأي العام تبين أنه مجموعة من الجماهير « الشبحية » . ربما كان الناس في الماضي يعيشون في عوالم أصغر وأضيق ، لكن يبدو أن العوالم التي كانوا يقطنونها كانت بالنسبة لكل أعضاء المجتمع حينذاك أكثر استقراراً وأشد تماسكاً مما أصبح عليه عالمنا الكبير في الفكر والفعل والمعتقدات .

وفي آخر التحليل يكون المجتمع أمراً ممكناً لأن الأفراد فيه يحملون في أذهانهم صورة ما لذلك المجتمع . لكن في هذا العصر من التقسيم الدقيق للعمل ومن التباين الشديد والتنافر العميق بين المصالح ، فان مجتمعنا قد وصل الى حالة حرجة أصبحت فيها صور الأفراد عنه صوراً مهزوزة ومتناقضة . ومن هنا فاننا لم نعد نرى الأشياء نفسها على أنها واقعية . ومع اختفاء احساسنا بوجود أمر واقع مشترك ، فاننا نفقد الوسيلة المشتركة أو اللغة المشتركة التي نعبر بها عن خبراتنا لكي نوصلها لغيرنا . لقد تشرذم العالم الى عدد لا يحصى من الوحدات الصغيرة والأفراد أو الجماعات التي هي صغيرة كالذرات . أن الشروخ التي أصابت وحدة الخبرة الفردية لها ما يماثلها في التفسخ الذي حل بتماسك الجماعة وأصاب وحدة الحضارة . وحين تبدأ الأسس التي يقوم عليها العمل الجماعي الموحد تضعف ، فان البناء الاجتماعي يميل للتصدع ، وينتج عن ذلك حالة يسميها اميل دوركايم (Emile Durkheim) Anomie ، وهي حالة يمكن أن توصف بأنها نوع من الفراغ أو الخواء الاجتماعي . وتحت مثل هذه الظروف علينا أن نتوقع ازدياد ظواهر الانتحار والجريمة والفوضى ، لأن الوجود الفردي يصبح بلا جذور ضاربة في بيئة اجتماعية متماسكة ومستقرة ، كما يفقد الكثير من نشاطات الحياة اتجاهه ومعناه .

وليس النشاط الفكري في مأمن من هذه التأثيرات . وهذا ما يقوم عليه الدليل الوثائقي الفعال في هذا الكتاب الذي إن جاز القول أن له غاية عملية زيادة على تجميع وترتيب استبصارات جديدة بخصوص مشكلات الحياة الفكرية وعملياتها والشروط المسبقة لها ، فان هذه الغاية العملية هي البحث في امكانيات قيام العقلانية والفهم المشترك في عصر كعصرنا ، وهو عصر كثيراً ما يبدو أنه يساعد على قيام اللاعقلانية ، كما يبدو أن احتمالات قيام تفهم متبادل فيه قد اختفت . العالم الفكري في الفترات السابقة كان له على الأقل اطار مشترك من الأصول المتفق عليها (common frame of reference) ، وكان هذا الاطار المشترك يمنح قدراً من اليقين لكل المشاركين في ذلك العالم ويهبهم احساساً بالاحترام والثقة المتبادلين . أما العالم الفكري المعاصر فلم يعد كوناً واحداً كاملاً ونظاماً متناغماً ، بل أصبح مشهداً لمعركة ضارية بين أحزاب متناحرة وعقائد متصارعة ، ولكل فئة من الفئات المتصارعة مجموعتها الخاصة من الاهتمامات والغايات ،

وصورتها الخاصة عن العالم حيث تمنح الأشياء نفسها معاني وقيماً مختلفة تماماً . في مثل هذا العالم تنخفض احتمالات تبادل الأفكار والمعلومات، كما تنخفض أيضاً احتمالات الوفاق الى حدها الأدنى . إن غياب جمهور مشترك واعٍ لذاته يضعف احتمال الرجوع الى المعايير نفسها بخصوص الحقيقة وصلة الأشياء ببعضها . وبما أن الكلمات هي التي توحد العالم إلى حد كبير ، فانه حين لا تعود هذه الكلمات تعني الأشياء نفسها لدى من يستعملونها ، ينجم عن ذلك أن يسيء الناس بالضرورة فهم بعضهم الآخر ويتحول الحديث بينهم إلى حوار الطرشان .

وبالإضافة إلى هذا العجز العميق لدى الناس عن فهم بعضهم الآخر توجد عقبة أخرى تحول دون توصلهم الى اجماع الرأي ، وهذه العقبة تتمثل في العناد الصريح المباشر لدى أنصار كل فئة ، ورفضهم الإصغاء الى نظريات الخصوم ، أو أخذها على محمل الجد ، لا لشيء الا لأن هذه النظريات تنتمي الى معسكر فكري أو سياسي آخر . ومما يزيد هذه الحالة الكئيبة سوءاً أن العالم الفكري لم يتحرر بعد من التصارع على الأمجاد الشخصية وعلى السلطة . وهذا أدى الى ادخال فنون البيع وأحابيل الأسلوب التجاري الى عالم الأفكار والمثل ، وأنجب حالة يفضل فيها حتى العلماء أن يكون الحق في جانبهم على أن يكونوا هم في جانب الحق .

(III)

إذا كنا نشعر بالخوف من التهديد بفقدان تراثنا الفكري أكثر مما كان يشعر به أسلافنا في أزمات حضارية سابقة ، فذلك لأننا أصبحنا ضحايا توقعات أكثر جلالاً وأكبر قدراً . انه لم يحدث في أي عصر سابق لعصرنا أن انقاد الناس وراء مثل هذه الأحلام الرائعة بخصوص البركات التي يمكن أن ينعم بها العلم على الجنس البشري . لكن انهيار قواعد المعرفة التي كانت تبدو راسخة ، وانحسار الأحلام والأوهام السعيدة جعل بعض « ذوي العقول الطرية » يتوقون بشكل رومانتيكي الى العودة الى عصر مضى وانقضى ، وإلى يقين ضاع ولن يمكن استرجاعه . وسعى آخرون ممن صدمتهم الحيرة وركبهم الذهول الى تجاهل المعميات والضبابيات والصراعات الموجودة في العالم الفكري ، أو الالتفاف حولها عن طريق المرح أو الفلسفة الساخرة ، أو الإنكار المطلق لحقائق الحياة .

في زمن من التاريخ كزماننا ، حين يكون الناس في كل انحاء العالم ليسوا قلقين فقط ، بل ويشكون في قواعد وجودهم الاجتماعي ، وفي صحة حقائقهم ، وفي امكانية الاحتفاظ بمعاييرهم - في مثل هذا الزمان يتضح أنه ليس ثمة قيمة مستقلة عن المصلحة ، وأنه ليس ثمة موضوعية منفصلة عن الاتفاق والإجماع . وفي ظل هذه الظروف يصعب التمسك بما يعتقد أنه الحق والحفاظ عليه في وجه المعارضة . وفي ظل هذه الظروف أيضاً يميل المرء الى الشك حتى في امكانية

قيام حياة فكرية . ورغم أن العالم الغربي قد نما وترعرع على الحرية الفكرية والتماسك الفكري اللذين فاز بهما بعد صراع دام ألفي عام ، فان الناس قد بدأوا يتساءلون إن كان الفوز بهما يستحق كل هذا الكفاح والعناء ، خصوصاً وأن الكثيرين في أيامنا يتقبلون بهدوء ورضا التهديد بابادة كل المعقولية والموضوعية اللتين تم الفوز بهما في القضايا الإنسانية . إن الانتقاص الواسع الانتشار من قيمة الفكر من ناحية ، وقمع هذا الفكر من ناحية أخرى ، هما نذيران مشئومان يهددان بتزايد الظلام الكثيف الذي بدأ يغزو الحضارة الحديثة . ولا يمكن تجنب مثل هذه الكارثة إلاّ باتخاذ اجراءات تتسم بأقصى درجات الذكاء والحزم .

وكتاب الايديولوجيا واليوتوبيا هو نفسه من نتاج هذه الفترة من الفوضى وعدم الاستقرار . ومن اسهامات هذا الكتاب في محاولة ايجاد مخرج من ورطتنا تحليله للقوى التي أنجبت هذه الورطة . وربما كان من غير الممكن أن يتم تأليف كتاب كهذا في فترة غير هذه الفترة ، لأن القضايا التي يعالجها لا يمكن أن تثار رغم ما لها من أهمية جوهرية ، الا في حقبة وفي مجتمع يتصفان بالفوران الاجتماعي العميق والجيشان الفكري الواسع . وهذا الكتاب لا يقدم حلولاً سهلة للمشاكل التي نواجه ، لكنه يصوغ المشاكل الكبرى بأسلوب يجعلها قابلة للمعالجة ، ويذهب في تحليل أزمتنا الفكرية الى أبعاد لم يتم الوصول اليها من قبل . وأمام فقدان التصور المشترك للمشكلة وغياب معيار للحقيقة مقبول لدى الجميع ، ركز البروفسور مانهايم اهتمامه على إبراز الخطوط التي يمكن على أساسها بناء قاعدة جديدة للبحث الموضوعي في القضايا الجدلية في الحياة الاجتماعية .

حتى عهد قريب نسبياً كان ينظر إلى المعرفة والفكر على أنهما خارج ميدان علم الاجتماع ، لأنهما لم يكونا يعتبران عمليات اجتماعية ، لكنهما في الوقت نفسه كانا يعتبران موضوع الدراسة المناسب في المنطق وعلم النفس . ومع أن بعض الأفكار التي يقدمها البروفسور مانهايم هي نتيجة للتطور التدريجي في التحليل النقدي لعمليات الفكر ، كما أنها جزء مكمل للتراث العلمي في العالم الغربي ، إلا أن الإسهام البارز لهذا الكتاب ربما كان اعترافه الصريح بأن الفكر الى جانب كونه موضوع الدراسة المناسب في المنطق وعلم النفس ، لا يمكن أن يفهم فهماً شاملاً كاملاً إلاّ اذا نظر اليه ودُرِس بطريقة سوسيولوجية . وهذا يعني تتبع قواعد الأحكام الاجتماعية وإرجاعها الى جذورها المصلحية المحددة في المجتمع ، ومن خلال هذا تتضح خصوصية تلك الأحكام وتتضح بالتالي محدوديتها . ولا يجوز لنا أن ندعي أن مجرد الكشف عن هذه الزوايا المتشعبة في الرؤيا سيدفع الخصوم آلياً إلى أن يتقبل كل منهم تصورات الآخرين ، أو سيؤدي في الحال الى انسجام كوني شامل . ولكن توضيح مصادر هذه الاختلافات هو كما يبدو شرط مسبق لقيام شيء من الوعي لدى كل ملاحظ بخصوص محدودية وجهة نظره ، وبخصوص الصحة الجزئية على الأقل في وجهات نظر الآخرين . وفي حين أن هذا لا يعني بالضرورة أن يؤجل المرء مصالحه واهتماماته وأن

يعلقها مؤقتاً ، فانه على الأقل يتيح قيام اتفاق عملي بخصوص ماهية الحقائق في قضية ما وبخصوص مجموعة النتائج المترتبة عليها . بمثل هذا الأسلوب التجريبي يستطيع علماء الاجتماع اليوم ، رغم اختلافهم في القيم النهائية ، أن يقيموا عالماً من الحوار يستطيعون في اطاره أن يروا الأشياء من منظورات (perspectives) متشابهة وأن ينقل كل منهم نتائجه الى الآخرين بأقل قدر ممكن من الغموض .

(IV)

إن الإثارة الصريحة والواضحة للمشاكل التي تنطوي عليها العلاقات بين النشاط الفكري والوجود الاجتماعي هي في حد ذاتها انجاز عظيم . لكن البروفسور مانهايم لم يتوقف عند هذا . فقد أدرك أن العوامل التي تؤثر على الفكر البشري فتزعجه وتقلقه وتحركه هي نفس العوامل الديناميكية التي هي منابع النشاط البشري كله . وبدلاً من أن يفترض وجود فكر فرضي محض يُنتِج الحقيقة ويوزعها دون أن يلوثها بالعوامل التي تدعى عوامل لا منطقية the so-called) non - Logical factors ، فانه قام فعلاً بتحليل الأوضاع الاجتماعية المادية التي يحدث فيها الفكر وتستمر فيها الحياة الفكرية .

الفصول الأربعة الأولى من هذا الكتاب تشرح بشكل مادي ملموس فوائد هذا المدخل السوسيولوجي وتضرب الأمثلة على طرق ومناهج هذا العلم الجديد الذي تُشرّح قواعده الرسمية بشكل موجز في الفصل الخامس تحت عنوان « سوسيولوجيا المعرفة » . هذا العلم الجديد يقع تاريخياً ومنطقياً ضمن نطاق علم الاجتماع العام (أو السوسيولوجيا العامة) الذي يعتبر العلم الاجتماعي الأساسي . وإذا طورت الموضوعات التي عالجها البروفسور مانهايم بشكل منظم ومنهجي ، فان سوسيولوجيا المعرفة ينبغي أن تصبح جهداً متخصصاً يدرس بطريقة متكاملة ، ومن وجهة نظر موحدة ، وبأساليب فنية مناسبة سلسلة من مواضيع الدراسة التي لم تمس من قبل الا بطريقة عاجلة وبشكل غير مترابط . ومن السابق لأوانه أن نعرف حدود المجال الذي سيحتله أخيراً هذا العلم الجديد . لكن مؤلفات المرحوم ماكس شيللر (Max Scheler) ومؤلفات البروفسور مانهايم نفسه قد سارت شوطاً بعيداً في هذا المضمار بحيث تتيح لنا اعطاء وصف مؤقت وغير نهائي للقضايا الكبرى التي لا بد أن يشغل بها هذا العلم نفسه .

القضية الأولى والأساسية بين هذه القضايا هي الأحكام والاتقان الاجتماعي والنفسي لنظرية المعرفة ذاتها التي سبق أن احتلت مكاناً في الفلسفة على شكل الأبستمولوجيا (Epistemology) . فقد خيم هذا الموضوع على عقول كبار المفكرين الذين تلاحقوا عبر التاريخ المكتوب للفكر . ورغم الجهود القديمة قدم الزمان والتي تم بذلها لتحليل العلاقة بين

الخبرة والفكر ، بين الحقيقة والفكرة ، وبين والمعتقد والحق ، فان مشكلة الترابط بين الكينونة والمعرفة لا تزال تتحدى المفكر الحديث . لكن هذه المشكلة لم تعد مقصورة على الفيلسوف المحترف ، بل أصبحت قضية مركزية ليس في العلم فحسب ، بل وفي التربية والسياسة أيضاً . وتطمح سوسيولوجيا المعرفة الى الإسهام في احراز مزيد من الفهم لهذه الأحجية القديمة . ولا يكفي لمثل هذا العمل تطبيق القواعد المنطقية الراسخة على المواد الموجودة ، لأن قواعد المنطق المقبولة هي نفسها موضع تساؤل وشك هنا ، اذ انها تُرَى ، مع غيرها من أدواتنا الفكرية ، كأجزاء من حياتنا الاجتماعية كلها ونتاجاً من نتائجها . وهذا يقتضي البحث عن الدوافع التي تقبع وراء النشاط الفكري كما يقتضي القيام بتحليل لأسلوب ومدى تأثر العمليات الفكرية نفسها باشتراك المفكر في حياة المجتمع .

وثمة ميدان اهتمام آخر وثيق الصلة بسوسيولوجيا المعرفة ، وهو ميدان تتم فيه اعادة تجميع وتصنيف المعلومات الخاصة بتاريخ الفكر بقصد اكتشاف أساليب الفكر ومناهجه التي تسود في نماذج معينة من الأوضاع الاجتماعية التاريخية . ومن الضروري في هذا المجال أن نتفحص التغيرات في الانتباه والاهتمام الفكريين التي ترافق التغييرات في اجوانب الأخرى من البنيان الاجتماعي . وهنا بالذات يقدم البروفسور مانهايم ، بتمييزه بين الايديولوجيات واليوتوبيات ، توجيهات وارشادات مفيدة في البحث .

ولدى تحليل عقلية عصر ما أو طبقة ما في المجتمع ، فان سوسيولوجيا المعرفة لا تشغل نفسها بالأفكار والمثل العليا وأنماط التفكير المزدهرة فقط ، بل تهتم كذلك بالمحيط الاجتماعي كله الذي توجد فيه تلك الأشياء . وهذا يوجب بالضرورة أن يحسب حساب العوامل المسؤولة عن قبول جماعات معينة في المجتمع لأفكار ومثل عليا معينة ، أو عن رفضها لها ، كما يوجب أن يحسب حساب الدوافع والاهتمامات التي تدفع جماعات معينة إلى العمل على الارتقاء ببعض الأفكار والمثل ، ونشرها بين قطاعات اجتماعية أوسع .

وزيادة على ذلك فان سوسيولوجيا المعرفة ترمي الى القاء الضوء على الكيفية التي تعثر بها اهتمامات جماعات اجتماعية معينة وأهدافها على صوت لها في نظريات وعقائد وحركات فكرية معينة . ومن الأشياء ذات الأهمية الأساسية في فهم أي مجتمع الاعتراف الممنوح لنماذج متنوعة من المعرفة ، والتعرف على ذلك الجزء من الموارد في المجتمع الذي يُسخَّر لرعاية كل نوع منها . كذلك ثمة أهمية مماثلة لتحليل التغيرات في العلاقات الاجتماعية الناجمة عما يتم من تقدم في فروع معينة من فروع المعرفة ، كالمعرفة التقنية ، وعما يتيحه هذا التقدم من تزايد في السيطرة على الطبيعة وعلى المجتمع . كذلك فان سوسيولوجيا المعرفة ملزمة ، بحكم انشغالها واهتمامها بدور المعرفة والأفكار في الحفاظ على النظام الاجتماعي أو في تغييره ، بتكريس جزء كبير من انتباهها للقوى

والوسائط التي يتم بها نشر الأفكار ، ولدرجة حرية البحث والتعبير السائدة . ويتركز الانتباه هنا على نماذج النظم التربوية الموجودة والأسلوب الذي يعكس به كل نموذج مجتمعه والذي يعمل به على تشكيل هذا المجتمع . وهنا أيضاً تحتل مشكلة تلقين العقائد والمبادىء (indoctrination) مكاناً بارزاً . وقد حظيت هذه المشكلة حديثاً بالكثير من النقاش في الكتابات التربوية . وبنفس الأسلوب والاهتمام تحظى وظائف الصحافة والطباعة والدعاية ونشر المعرفة بين الجماهير بالدراسة المناسبة . إن الفهم الكافي لمثل هذه الظواهر يساعد في ايجاد تصور صحيح ودقيق لدور الأفكار والمثل في الحركات السياسية والاجتماعية ، ولقيمة المعرفة كأداة للسيطرة على الواقع الاجتماعي .

وعلى الرغم من العدد الهائل من التقارير المتخصصة عن المؤسسات الاجتماعية التي تتركز وظيفتها الأساسية حول النشاطات الفكرية في المجتمع فاننا لا نزال نفتقر الى دراسة نظرية كافية ومحكمة عن التنظيم الاجتماعي للحياة الفكرية . ولهذا فان من بين الالتزامات الرئيسية لسوسيولوجيا المعرفة أن تقوم بتحليل منهجي لتنظيم المؤسسات الذي يقوم النشاط الفكري ويستمر داخل اطاره . وهذا يعني ، ضمن اشياء أخرى ، ضرورة دراسة المدارس والجامعات والأكاديميات والجمعيات العلمية في التخصصات المختلفة والمتاحف والمكتبات ومعاهد البحث والمختبرات والمؤسسات والخدمات في مجال الطباعة والنشر. ومن المهم معرفة كيف تُدْعَم هذه المؤسسات ومن الذي يقوم بدعمها ، ومعرفة نماذج النشاط الذي تقوم به ، وسياساتها وتنظيمها الداخلي والعلاقات المتبادلة فيما بينها ومكانتها في التنظيم الاجتماعي كله .

وأخيراً تهتم سوسيولوجيا المعرفة في كل جوانبها ومظاهرها بالأشخاص الذين يحملون لواء هذا النشاط الفكري ، ألا وهم المفكرون . ذلك أنه يوجد في كل مجتمع أفراد وظيفتهم الخاصة أن يجمعوا التراث الفكري للمجتمع ويحافظوا عليه ، ويعيدوا صياغته وتشكيله ، وينشروه بين الناس . إن تركيب هذه المجموعة من المفكرين ، وأصولهم الاجتماعية ، والطريقة التي يُجَنَّدون ويُجْمَعون بها ، وتنظيمهم ، وولاءاتهم الطبقية ، والمكافآت التي يحظون بها ، والهيبة التي يفوزون بها ، واشتراكهم في مجالات أخرى في الحياة الاجتماعية ـ كل هذه الأمور هي من بين الأسئلة الهامة التي تحاول سوسيولوجيا المعرفة أن تجيب عليها . الطريقة التي تعبر بها هذه العوامل عن نفسها في ما ينتجه النشاط الفكري تزودنا بالموضوع المركزي في كل الدراسات التي تجري متابعتها باسم سوسيولوجيا المعرفة .

في كتاب الايديولوجيا واليوتوبيا يعرض البروفسور مانهايم الخطوط العريضة لِعِلْمٍ جديد يبشر بمنحنا فهماً جديداً وعميقاً للحياة الاجتماعية ، كذلك فانه يقدم توضيحاً ـ نحن في مسيس الحاجة اليه ـ لبعض القضايا الاخلاقية الرئيسية في أيامنا . وقد قمنا بترجمة هذا الكتاب الى

الانجليزية على أمل أن تقدم هذه الترجمة بعض الإسهام في حل المشاكل التي يواجهها النـاس الأذكياء في العالم الناطق بالانجليزية .

الفصل الأول

مدخل تمهيدي للمشكلة

١ ـ المفهوم السوسيولوجي للفكر

هذا الكتاب معنى بمشكلة كيف يفكر الناس فعلياً . وليس الهدف من هذه الدراسات البحث في كيف يظهر التفكير في الكتب الدراسية في المنطق ، بل هو البحث في كيف يؤدي الفكر وظيفته في الحياة وفي السياسة ، أي كأداة للعمل الجماعي .

لقد طال أمد انشغال الفلاسفة بتفكيرهم الخاص . وحين كانوا يكتبون عن الفكر كان أهم ما في ذهنهم هو تاريخهم الخاص ، تاريخ الفلسفة أو تاريخ حقل خاص من حقول المعرفة كالرياضيات أو الفيزياء . لكن لا يمكن تطبيق هذاالنموذجمن التفكير إلا في ظل ظروف خاصة تماماً ، وما يمكن تعلمه بتحليل هذا النموذج من التفكير لا يمكن نقله والاستفادة منه في مجالات أخرى من مجالات الحياة . وحتى حين يكون هذا النموذج من التفكير ممكن التطبيق ، فانه لا يشير إلا إلى بعد واحد من أبعاد الوجود خاص ومحدد ، وهذا أمر لا يكفي الناس الاحياء الذين يسعون الى فهم عالمهم وتشكيله .

في هذه الاثناء كان رجال العمل يعملون بمختلف الوسائل والأساليب على تطوير عدد متنوع من الطرق للتغلغل فكراً وعملاً إلى العالم الذي يعيشون فيه . لكنّ لم يتم قط تحليل تلك الطرق بنفس الدقة التي طبقت على ما يسمى بالأنماط الصحيحة للتعرف . وعلى كل حال ، حين يمتد أي نشاط انساني عبر فترة طويلة دون أن يخضع للسيطرة الفكرية وللنقد فانه يميل الى الفوضى وعدم الخضوع لأية سلطة .

ومن هنا فانه من الأمور الشاذة والغريبة في عصرنا أن تظل تلك المناهج الفكرية التي نتوصل بواسطتها الى أشد قراراتنا حسماً والتي نسعى بواسطتها إلى تشخيص وترشيد مصيرنا الاجتماعي والسياسي ، مجهولة وبالتالي مستعصية على السيطرة الفكرية وبعيدة عن النقد الذاتي . ويصبح هذا الأمر الغريب مستهجنا أكثر حين نتذكر أن المزيد من شؤون المجتمعات الحديثة يعتمد على التفكير الصحيح والشامل بالاوضاع الاجتماعية أكثر مما كان عليه الحال في المجتمعات السابقة . وتزداد أهمية المعرفة الاجتماعية تزايداً طردياً مع تزايد الحاجة إلى التدخل التنظيمي في العملية الاجتماعية . وعلى كل حال،فان هذا النمط الفكري الذي يدعى نمطاً غيرعلمي وغير دقيق (والذي هو على النقيض مما هو متوقع ، مستعمل لدى المناطقة والفلاسفة حين يضطرون الى اتخاذ قرارات عملية) لا يجوز أن يفهم باستعمال التحليل المنطقي فقط . ذلك أن هذا النمط الفكري

شيء في غاية التعقيد ، ولا يمكن فصله عن الوضع الذي ينشأ فيه ويسعى إلى حله .

إن من أهم واجبات هذا الكتاب أن يتوصل إلى منهج مناسب لوصف وتحليل هذا النمط الفكري وتقلباته، وأن يتوصل إلى صياغة المشاكل المرتبطة به صياغة تتفق مع الطابع الفريد لهذا النمط الفكري، وتمهد الطريق إلى فهمه فهما نقدياً سليمًا. أما المنهج الذي سيحاول عرضه فهو منهج سوسيولوجيا المعرفة.

الفرضية الرئيسية في سوسيولوجيا المعرفة هي أنه توجد أنماط فكرية لا يمكن أن تُفْهَم فهما كافياً طالما ظلت أصولها ومنابعها الاجتماعية مجهولة أو غامضة . صحيح حقاً أن الفرد فقط هو القادر على التفكير ، إذ أنه لا يوجد كيان ميتافيزيقي كعقل الجماعة يتجاوز الافراد ويفكر فوق رؤوسهم بحيث لا يفعل الافراد شيئاً سوى تكرار أفكاره . ومع ذلك فاننا نخطيء إذا استنتجنا من هذا أن أصل الأفكار والمشاعر التي تحرك الفرد موجود في الفرد وحده ، أو أنه يمكن شرح تلك الأفكار والمشاعر على أساس خبرته الخاصة بالحياة فقط .

وكما أنه من الخطأ أن نحاول اشتقاق لغة ما من ملاحظة فرد واحد فقط ، لأن الفرد لا يتحدث بلغة خاصة به ، ولكن بلغة معاصريه وأسلافه الذين مهدوا الطريق له ، كذلك فانه من الخطأ تفسير نظرة كاملة الى الحياة بالاشارة فقط إلى مولدها في عقل الفرد . ولا نستطيع القول أن الفرد يخلق من داخل ذاته النمط اللغوي والفكري الذي ننسبه اليه إلا بمعنى محدود تماماً . ذلك أنه يتكلم بلغة جماعته ويفكر بالأسلوب الذي تفكر به جماعته . فهو يجد تحت تصرفه كلمات معينة فقط ومعانيها ، وهذه الكلمات تحدد إلى درجة كبيرة أبواب الدخول إلى العالم المحيط بالفرد والمجتمع . ليس هذا فحسب ، بل إنها تبين في نفس الوقت أيضاً من أية زاوية وفي أي سياق من سياقات النشاط ظلت الأشياء حتى الآن تُرَى وتُدْرَك بالنسبة للجماعة أو للفرد .

النقطة أو الصفة الأولى التي علينا الان أن نؤكدها هي أن المدخل الى الموضوع الذي تسلكه سوسيولوجيا المعرفة يتحاشى عن قصد البدء بالفرد الواحد وفكره ، ثم الانتقال المباشر بعد ذلك ـ كما يفعل الفيلسوف ـ الى القمم التجريدية « للفكر في حد ذاته » . بدلاً من ذلك تسعى سوسيولوجيا المعرفة إلى تفهم الفكر في بيئته المادية الملموسة في الوضع الاجتماعي التاريخي الذي يبرز منه بتدرج بطيء جداً الفكر الفردي المتميز . وهكذا فإن الذي يقوم بالتفكير ليس الناس عموماً ولا حتى الافراد المعزولون ، بل الناس في جماعات معينة كانت قد طورت لنفسها أسلوباً خاصاً في التفكير عبر سلسلة لا متناهية من ردود الفعل تجاه أوضاع نموذجية معينة يتميز بها مركزها المشترك .

وإذا كنا نريدالدقة المطلقةفانهمن الخطأ أن نقول أن الفردالواحد يفكر، بل الأصح أن نؤكد

أن الفرد يساهم في جعل الفكر يتقدم على ما أوصله إليه الآخرون من قبله . ان الفرد يجد نفسه في وضع موروث ذي أنماط فكرية مناسبة لذلك الوضع ، ويحاول الفرد أن يزيد انماط ردود الفعل الموروثة إتقاناً ، أو أن يستبدلها بأنماط غيرها ، لكي يعالج بكفاءة أكبر التحديات الجديدة التي تنجم عن التغيرات والتحولات الجديدة في وضعه . لهذا فان كل فرد محكوم سلفاً بكونه ينمو ويشب ضمن مجتمع ما . ولهذه الحقيقة معنى مزدوج : أولاً ، أن الفرد يجد وضعاً جاهزاً لم يكن له يد في تكوينه؛ وثانياً، إنه يجد في ذلك الوضع أنماطاً ناجزة للتفكير والسلوك.

الصفة الثانية التي يتميز بها منهج سوسيولوجيا المعرفة هي أنه لا يفصل أنماط الفكر الموجودة بشكل مادي عن سياق العمل الجماعي الذي من خلاله نكتشف العالم بمعنى عقلي لأول مرة . ان الناس الذين يعيشون في جماعات لا يتواجدون فقط كأفراد منفصلين متميزين . انهم لا يواجهون أشياء الدنيا من المستويات التجريدية للعقل المتأمل في حد ذاته ، كما أنهم لا يفعلون ذلك فقط ككائنات وحيدة . انهم على العكس من ذلك يتصرفون أحدهم مع الآخرين وضدهم ضمن جماعات متنوعة التنظيم ، وبينما هم يفعلون ذلك يفكرون مع الآخرين وضدهم . هؤلاء الأشخاص المرتبطون بعضهم ببعض في جماعات يكافحون حسب طبائع ومراكز الجماعات التي ينتمون اليها ، ليغيروا العالم الطبيعي والاجتماعي المحيط بهم ، أو ليبقوه في حالة معينة . إن اتجاه هذه الارادة لتغيير الأحوال أو للمحافظة عليها ، أي اتجاه هذا النشاط الجماعي ، هو ذاته الخيط المرشد الذي تنبثق منه مشاكلهم ومفاهيمهم وأنماطهم الفكرية . وطبقاً للسياق الخاص بالنشاط الجماعي الذي يشتركون فيه يميل الناس دائماً إلى رؤية العالم المحيط بهم رؤية مختلفة. التحليل المنطقي المحض كان يفصل الفكر الفردي عن الوضع الاجتماعي، كذلك فانه كان يفرق بين الفكر والفعل. وكان يفعل ذلك لأنه كان يفترض ضمناً أن تلك الروابط التي توجد دائماً في واقع الحياة بين الفكر من ناحية والجماعة والنشاط من ناحية أخرى ليست ذات أهمية بالنسبة للتفكير «الصحيح» أو أنها يمكن أن تفصل عن هذه الأسس دون أن ينتج عن ذلك أية صعوبات. لكن حين يتجاهل المرء شيئاً ما فان هذا التجاهل لا ينهي وجود ذلك الشيء. كذلك لا يستطيع أي إنسان لم يكرس نفسه أولاً للملاحظة الدقيقة للاشكال العديدة التي يفكر بها الناس حقاً أن يقرر سلفاً إذا كان من الممكن دائماً تحقيق الفصل بين الفكر من ناحية والوضع الاجتماعي وسياق النشاط من ناحية أخرى. وفي الحقيقة لا يمكن التقرير بشكل مرتجل أن مثل هذا التشعب الثنائي أمر مرغوب فيه تماماً، وأنه يخدم مصلحة المعرفة الموضوعية الحقيقية.

من الممكن في بعض مجالات المعرفة أن تكون الرغبة في العمل والفعل هي أول ما يجعل أشياء الدنيا في متناول يد الذات الفاعلة ، ومن الممكن زيادة على ذلك أن يكون هذا العامل ذاته هو الذي يحدد ويختار تلك العناصر من واقع الحياة التي تدخل في نطاق الفكر . وليس من المستبعد

لو أُقْصِي هذا العامل الاختياري اقصاء كلياً (على فرض أن هذا الاقصاء ممكن) أن يختفي المحتوى المادي تماماً من المفاهيم ، وأن تضيع القاعدة التنظيمية التي هي أول ما يتيح لنا اعطاء وصف ذكي للمشكلة .

لكن هذا لا يعني القول بعدم جدوى أية محاولة لضبط النفس عقلياً ونقدياً في تلك الميادين التي يبدو فيها الارتباط بالجماعة والتوجه نحو الفعل عنصراً أساسياً في الوضع . حين يصبح الاعتماد الخفي للفكر على الوجود الجماعي وعلى تجذره في الفعل شيئاً مرئياً ، حينذاك بالذات ربما يصبح من الممكن حقاً لأول مرة الوصول الى نمط جديد من السيطرة على عوامل في الفكر لم تكن من قبل خاضعة للسيطرة .

ويقودنا هذا الى المشكلة المركزية في هذا الكتاب . هذه الملاحظات لا بد أن توضح أن الاهتمام المُرَكّز بهذه المشاكل وحلولها سيضع أساساً للعلوم الاجتماعية ويجيب على السؤال الخاص بإمكان قيام ترشيد علمي في الحياة السياسية. صحيح أنه يجب العثور على المعيار النهائي للحقيقة أو الزيف في العلوم الاجتماعية ، كما هو الحال في غيرها ، من خلال تفحص الموضوع . وليست سوسيولوجيا المعرفة بديلا لهذا . لكن تفحص* الموضوع ليس فعلاً منفصلاً معزولاً ، بل يحدث ضمن سياق متلون بلون القيم ومتأثر بدوافع الاختيار اللاشعورية والجماعية . هذا الدافع والاهتمام الفكري المتأثر بنسيج النشاط الجماعي هو الذي يزودنا في العلوم الاجتماعية بالقضايا العامة وبالفرضيات المادية في البحث وبنماذج الفكر في تنظيم وترتيب الخبرة . فقط حين نُوَفَّق في وضع نقاط الانطلاق المتعددة والمداخل المتنوعة إلى الحقائق السارية في النقاش العلمي والشعبي - فقط حين ننجح في هذا يمكننا أن نأمل في السيطرة - بمرور الزمن - على الدوافع غير الواعية والفرضيات المسبقة اللاشعورية التي هي في آخر التحليل سبب ظهور هذه الانماط الفكرية الى حيز الوجود . انه يمكن الوصول إلى نموذج جديد من الموضوعية في العلوم الاجتماعية ليس من خلال إزالة التقييمات أو تجاهلها ، ولكن من خلال الوعي المتمعن لوجودها والسيطرة عليها .

٢ . أزمة الفكر المعاصر .

ليس من باب الصدفة أبدا أن تظهر مشكلة الجذور الاجتماعية والنشاطية للتفكير في جيلنا . كما أنه ليس صدفة أن ما كان غير واع ولا شعوري قد رُفِعَ بالتدريج إلى مستوى الوعي والشعور وأصبح بذلك ضمن ما يمكن السيطرة عليه . وإذا كنا لا نرى أن وضعاً اجتماعياً محدداً هو الذي دفعنا الى التفكير بالجذور الاجتماعية لمعرفتنا فإننا سنفشل في ادراك علاقة هذا بحالتنا المتأزمة الخاصة . ان القول بأن العملية التي تحوِّل الدوافع الجماعية اللاشعورية إلى دوافع واعية شعورية ليست فعالة في كل الأزمان ، بل في وضع اجتماعي خاص فقط - هذا القول هو

واحد من الاستبصارات والاكتشافات الجوهرية التي توصلت اليها سوسيولوجيا المعرفة . ويمكن تحديد هذا الوضع الاجتماعي الخاص بواسطة المنهج السوسيولوجي ، بحيث يستطيع المرء أن يحدد بدقة نسبية العوامل التي تحتم على عدد متزايد من الناس أن يفكروا ليس بأشياء العالم فقط ، بل وبعملية التفكير ذاتها . وحتى هنا يصبح هدفهم ليس التوصل الى الحقيقة في حد ذاتها بقدر ما هو التعرف على الحقيقة المخيفة بأن هذه الدنيا نفسها تظهر لمختلف الملاحظين بأشكال مختلفة .

ومن الواضح أن مثل هذه المشاكل لا تصبح عامة إلا في عصر يبرز فيه عدم الاتفاق بشكل أوضح من الاتفاق . ولا يتحول المرء عن الملاحظة المباشرة للاشياء إلى التفكير والتأمل في طرق التفكير إلا بعد أن تنهار امكانية قيام التطوير المباشر والمستمر للمفاهيم الخاصة بالأشياء والأوضاع في وجه تعدد التعريفات المختلفة عن بعضها اختلافاً جوهرياً . اننا نستطيع الآن أن نحدد بدقة أكبر من الدقة التي يتوصل اليها التحليل الشكلي العام ، بل وأن نحدد بالضبط في أي وضع اجتماعي وفكري لا بد أن يحدث التحول عن الاهتمام بالاشياء إلى الاهتمام بالاراء المختلفة ، ومن ثم إلى الاهتمام بالدوافع اللاشعورية في الفكر . واننا نرغب أن نشير فيما يلي إلى بعض أهم العوامل الاجتماعية الفعالة في هذا الاتجاه .

قبل كل شيء لا يمكن أن يصبح تعدد أشكال التفكير مشكلة في العهود التي يشكل فيها الاستقرار الاجتماعي الأساس والضمان للوحدة الداخلية في النظرة إلى العالم . وطالما ظلت نفس معاني الكلمات ونفس الأساليب في التوصل إلى الفكر تُغْرَس منذ الطفولة في كل عضو في الجماعة فانه لا يمكن أن توجد في ذلك المجتمع عمليات فكرية متعددة ومختلفة . حتى التعديل التدريجي في أساليب التفكير (حينما قد يحدث هذا التعديل) لا يصبح مرئياً ومدركاً لدى أعضاء الجماعة الذين يعيشون في وضع مستقر طالما ظلت خطوات هذا التعديل في أساليب التفكير تجاه المشاكل الجديدة خطوات بطيئة جداً بحيث تستمر على مدى عدة أجيال . في مثل هذه الحالة قلما يصبح الجيل الواحد طيلة مسيرة حياته مدركاً لحدوث تغيير .

لكن بالاضافة إلى القوانين الحركية العامة للعملية التاريخية لا بد من دخول عوامل من نوع مختلف تماماً قبل أن يصبح تعدد أساليب التفكير أمراً ملحوظاً ويبرز كموضوع يستحق التأمل والتفكير . وهكذا فان هذه التقوية والتنشيط للحراك الاجتماعي هي التي تحطم الوهم السابق الذي كان سائدا في المجتمع الساكن ، والذي مؤداه أن كل الاشياء يمكن أن تتغير الا الفكر ، فإنه يظل كما هو إلى الأبد . زيادة على هذا فان شَكْلَيْ الحراك الاجتماعي ، الافقي منه والعمودي ، يعملان بطرق مختلفة للكشف عن هذا التعدد في أساليب الفكر . فالحراك الافقي (الانتقال من مركز لآخر أو من بلد لآخر دون تغيير في المكانة الاجتماعية) يبين لنا أن الشعوب المختلفة تفكر بأشكال مختلفة . وعلى كل حال، طالما ظلت العادات القومية والمحلية لجماعة المرء سليمة وفاعلة

فيه، فان المرء يظل مرتبطاً بالأساليب التقليدية لجماعته ولا يعتبر اساليب التفكير التي يجدها ويراها في الجماعات الأخرى سوى أشياء تثير حب الاستطلاع أو أخطاء أو أموراً غامضة أو زندقات. وفي هذه المرحلة لا يشك المرء بصحة تقاليده الفكرية الخاصة، أو بوحدة وانسجام الفكر بشكل عام.

فقط حين يكون الحراك الافقي مصحوباً بحراك عمودي عنيف، أي مصحوبا بحركة سريعة بين الطبقات الاجتماعية صعوداً أو هبوطاً، حينذاك يهتز ايمان المرء بالصحة العامة والأبدية لأشكاله الفكرية الخاصة. الحراك العمودي هو العامل الحاسم في جعل الاشخاص يفقدون يقينهم ويتشككون في نظر تهم التقليدية الى الحياة. وانه صحيح، بالطبع، أنه حتى في المجتمعات الساكنة ذات الحراك العمودي الطفيف توجد لدى الطبقات المختلفة داخل المجتمع الواحد طرق متعددة مختلفة لمباشرة العالم وممارسته. ومن حسنات ماكس فيبر Max Weber (1) أنه بين بوضوح في دراسته السوسيولوجية للدين كيف أن نفس الدين يُمارسُ بطرق متعددة لدى الفلاحين والحرفيين والتجار والنبلاء والمفكرين. وفي مجتمع منظم على أساس الطبقات أو الرتب المغلقة فان الغياب النسبي للحراك العمودي يساعد إما على انعزال النظريات المختلفة إلى الحياة بعضها عن بعض أو، إذا كانت الطبقات كلها تمارس ديناً مشتركاً، يساعد على جعل كل طبقة تفسر هذا الدين تفسيراً مختلفاً يتفق مع سياقها الخاص في الحياة. وهذا يبين السبب في أن أنماط الفكر المتعددة للطبقات المختلفة لم تلتق في نفس الذهن الواحد ومن هنا لم يكن من الممكن أن تصبح مشكلة. ومن وجهة النظر السوسيولوجية، فان التغير الحاسم يحدث حين يتم الوصول الى تلك المرحلة من التطور التاريخي التي تبدأ فيها الطبقات الاجتماعية المعزولة عن بعضها تتصل بعضها بالبعض الآخر، وتبدأ بذلك دورة اجتماعية معينة. ويبلغ هذا الاتصال أهم مرحلة فيه حين تدخل اشكال الفكر والخبرة التي كانت حتى الآن قد نمت مستقلة عن بعضها في الوعي الواحد نفسه وترغم العقل على اكتشاف ما في تصورات العالم المتصارعة من عجز عن الالتقاء والاتفاق.

أن مجرد تسرب انماط الفكر الخاصة بالطبقات الدنيا الى الطبقات العليا لا يعني الكثير في المجتمع الراسخ المستقر، لأن مجرد ادراك الجماعة المسيطرة أنه يمكن أن توجد تنوعات في التفكير لن يؤدي إلى هز تلك الجماعة أو زعزعتها فكرياً. فطالما بقي المجتمع مستقرا على أساس السلطة، وطالما كانت الهيبة الاجتماعية لا تمنح إلا لانجازات الطبقة العليا، فانه لن يتوفر لهذه الطبقة ما يثير

---

1. Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, vol. i, chap. IV, §7, Religionscoziologie : Stande, Klassen und Religion (Tubingen, 1925), pp. 267 — 296.

شكها في أهمية وجودها الاجتماعي أو يزعزع ثقتها بقيمة انجازاتها . أن صعود الطبقات الدنيا وحده لا يعطي تفكيرها أهمية شعبية إلا إذا توفر جــو ديمقراطي عام[1] في أول الأمر تتيح عملية خلق الديمقراطية لأساليب التفكير الخاصة بالطبقات الدنيا ، والتي لم تكن تحظى بالقبول الشعبي من قبل ، أن تكتسب الآن قبولاً وهيبة . وحين يتم الوصول الى مرحلة خلق الديمقراطية تصبح أساليب التفكير والأفكار لدى الطبقات الدنيا ولأول مرة في مركز يمكنهـا من مواجهـة أفـكار الطبقات المسيطرة على المستوى نفسه من الصحة والقبول . والآن ولأول مرة أيضاً ، تصبح هذه الافكار وأنماط التفكير قادرة على إرغام الأشخاص الذين يفكرون في إطارها أن يُخْضِعوا أشياء عالمهم لتسلؤلات جوهرية . وبهذا التصادم بين انماط الفكر التي يتسلح كل منها بنفس الادعاء بأنه يمثل الاغلبية ويصلح لها ، يصبح من الممكن لأول مرة أن يبرز السؤال المصيري والجوهري بالنسبة لتاريخ الفكر ، ألا وهو : كيف يمكن أن تنتج عن العمليات الفكرية الانسانية المتماثلة والمعنية بالعالم نفسه تصورات مختلفة متباينة عن ذلك العالم ؟ ومن هذه النقطة ننتقل مباشرة الى السؤال التالي : ألا يمكن أن تكون العمليات الفكرية المعنية هنا غير متماثلة البتـة ؟ ألا يمـكن للمرء ، بعد أن يتفحص كل امكانات الفكر الانساني ، أن يكتشف أن ثمة طرقاً عديدة بديلة يمكن أن تتبع ؟ .

ألـم تكن عملية الصعود الاجتماعي هذه في الديموقراطية الأثينية هي التي استدعت قيام أول موجه عظيمة من موجـات المذهـب الريبـي والتشـكيكي (Scepticism) في تاريخ الفـكر الغربي ؟ ألـم يكن ظهور السفسطائيين في عصر النور الاغريقي تعبيرا عن موقف الشك الذي نجم أساساً عن تصادم نمطين من التفسير لدى التفكير بأي موضوع ؟ فمن ناحية كانت هناك الميثولوجيا التي تمثل أسلوب تفكير طبقة النبلاء المسيطرة والتي كانـت في طريقهـا المحتـوم الى السقوط ، ومن الناحية الثانية كانت هناك طريقة الفكْر التحليلية لدى الطبقة الدنيا من الصناع والحرفيين المتمدنين التي كانت في طريق الصعود . وبقدر ما كان هذان الشكلان في تفسير العالم يلتقيان في فكر السفسطائيين ، ثم يجدان أن هنـاك معياران على الاقـل لكل قرار أخلاقـي ، وتفسيران على الأقل لكل حادث كوني أو اجتماعي ، كانـت تتـكون لدى السفسطـائيين فكرة متشككة في قيمة التفكير الانساني . ولهذا فانه لا فائدة من تقريعهم بطريقة المعلمين على كونهم ريبيين وشـكاكين أثنـاء محاولاتهــم الابستمولــوجية (أي محاولاتهــم للتوصــل إلى المعرفــة الصحيحة) . وببساطة ، كان لدى السفسطائيين الشجاعة للتعبير عما كان يجيش في صدر كل

---

(١) مثلاً ، اذا نظرنا الى البراجماتية (pragmatism) القائمة في عصرنا نظرة سوسيولوجة نجد أنها ، كما سنرى فيما بعد ، تخلع صفة الشرعية على أسلوب التفكير الخاص بنظرية المعرفة (epistemology) الذي رفع معايير الخبرة اليومية الى مستوى النقاش «الأكاديمي» .

انسان هو حقا من ابناء تلك الحقبة ، أي التعبير عن الشعور بأن الوضوح وعدم الغموض السابق في المعايير والتفسيرات قد تحطم ، وبأنه لا يمكن العثور على الحل المرضي إلا بالتفحص الشامل للتعارضات والتفكير فيها حتى النهاية . هذا الشك وعدم اليقين العام لم يكن علامة على أن العالم يسير حتما في طريق الفساد العام ، بل كان بداية لعملية سليمة وصحية تشير الى وجود أزمة وتؤدي إلى الشفاء منها .

زيادة على هذا ، ألم يكن الفضل الأكبر لسقراط أنه كانت لديه الشجاعة للنزول الى جحيم هذا المذهب الريبي ؟ ألم يكن هو أيضاً سفسطائياً في الأصل وأخذ عن السفسطائيين فنّ اثارة الاسئلة ، ثم اثارة المزيد من الاسئلة ، حتى جعل من هذا الفن أسلوبه الخاص ؟ ألم يتغلب على الأزمة باثارة أسئلة أكثر تطرفاً وأبعد غورا من أسئلة السفسطائيين ، ووصل بهذا الى مستراح ومستقر فكري ثبت أنه ، على الأقل بالنسبة لعقلية ذلك العهد ، مستراح يصلح أن يكون أساساً يمكن الاعتماد عليه ؟ ومن المفيد أن نلاحظ أنه بهذه الطريقة جعل عالم القيم والكينونة يحتل المكانة المركزية في تحقيقاته . أضف إلى هذا أنه كان مهتما اهتماما شديداً بموضوع كيف يتمكن الافراد من التفكير بنفس الحقائق والحكم عليها بطرق مختلفة ، بدرجة لا تقل عن اهتمامه بالحقائق نفسها . حتى في هذه المرحلة من تاريخ الفكر يتضح أن مشاكل التفكير في العصور المختلفة لا تُحَلّ فقط بتركيز الاهتمام على الموضوع ، ولكن فقط بواسطة اكتشاف سبب تباين الآراء حول تلك المشاكل .

بالاضافة إلى تلك العوامل الاجتماعية التي تفسر وتعلل الوحدة السابقة والتعدد اللاحق في انماط الفكر المهيمنة، فانه يجب ذكر عامل آخر . ذلك أنه توجد في كل مجتمع فئات اجتماعية واجبها الخاص أن تزود ذلك المجتمع بتفسيرات للعالم . ونحن نسمى هذه الفئات أهل الفكر والرأي (intelligentsia) . وكلما كان المجتمع أقل حركة وأكثر سكوناً زاد احتمال أن تكتسب هذه الفئة مكانة واضحة المعالم أو مركز طبقة اجتماعية عالية في ذلك المجتمع . وهكذا يمكن اعتبار السحرة ، ورجال البراهما ، ورجال الدين في القرون الوسطى ، طبقة أهل الفكر والرأي . وكانت كل طبقة منهم تتمتع في المجتمع الخاص بها بسيطرة احتكارية في تشكيل نظرة ذلك المجتمع الى العالم ، كما تتمتع بالسيطرة على اعادة بناء الاختلافات بين النظرات الساذجة إلى الحياة لدى الطبقات الأخرى أو على التوفيق فيما بين تلك النظرات . وبهذا المعنى تكون المواعظ والاعتراف والدروس وسائل يتحقق بواسطتها، وعلى مستويات أقل تعقيداً في التطور الاجتماعي، التوفيق بين التصورات المختلفة عن الحياة.

هذه الطبقة الفكرية (أهل الفكر والرأي) المنظمة على شكل طبقة اجتماعية عالية والتي تحتكر الحق في الوعظ والتعليم وتفسير العالم ، متأثرة بالقوة الكامنة في صفتين أو ميزتين

اجتماعيتين . الميزة الأولى أنها كلما زادت من جعل نفسها مثالا يشرح معنى الجماعية المنظمة تنظيما كاملا وشاملا (كالكنيسة مثلا) زاد تفكيرها توجها نحو المذهب المدرسي (Scholasticism) وصار لزاما عليها أن تمنح قوة الالزام العقائدي لواحد من الانماط الفكرية التي لم يكن أي منها سارياً ومقبولا إلا لدى طائفة مذهبية ، وبهذا تقر وتؤكد نظرية الوجود (ontology) ونظرية المعرفة (epistemlogy) الموجودتين ضمنا في ذلك النمط الفكري . ان ضرورة الظهور بمظر الجبهة الموحدة أمام الغرباء تفرض هذا الانتقال . نفس النتيجة يمكن أن تنجم عن تركيز السلطة داخل البناء الاجتماعي لهذه الطبقة بشكل يكون واضحا وجازما لدرجة تيسر فرض وحدة التفكير والممارسة، على الاقل ، على أعضاء هذه الطبقة بنجاح أكبر من ذي قبل .

الميزة الثانية لهذا النموذج الاحتكاري في الفكر هي بعده النسبي عن الصراعات المفتوحة في الحياة اليومية ، ومن هنا فهو أيضاً « مدرسي » بالمعنى التالي - أي بمعنى أنه أكاديمي ولا حياة فيه . هذا النموذج الفكري لا ينشأ أساساً من مقارعة المشاكل المادية في الحياة ، ولا من أسلوب المحاولة والخطأ ، ولا من الخبرات الناجمة من السيطرة على الطبيعة والمجتمع ، بقدر ما ينجم عن حاجته الخاصة الى الترتيب المنهجي الذي يُرْجِعُ الحقائق التي تبرز في المجال الديني وغيره من مجالات الحياة إلى المقدمات (Premises) التقليدية غير الخاضعة لسلطان الفكر . الخصومات والمشادات التي تبرز في هذه النقاشات لا تجسّد الصراع بين أنماط الخبرة المتعددة بقدر ما تجسد الصراع بين مراكز القوة المتعددة في البناء الاجتماعي التي تنحاز كل منها الى احدى التفسيرات المختلفة المحتملة « للحقيقة » التقليدية التي جُعِلَتْ عقيدة . المضمون العقائدي للمقدمات التي تبدأ بها هذه الجماعات المتباينة والذي يحاول هذا الفكر بعدذلك أن يبرره بمختلف الوسائل ، يتبين ، اذا حكمنا عليه بمعيار الدليل الواقعي ، أن معظمه حدث بالصدفة . انه مضمون اعتباطي تماما بمعنى أنه يعتمد على أي الطوائف المذهبية تنجح بالصدفة ، وفقاً لمصيرها التاريخي - السياسي ، في جعل تقاليدها الفكرية والعملية تقاليد كل الطبقة الكهنوتية في الكنيسة .

وعلى النقيض من الوضع الذي كان سائداً في العصور الوسطى فان الحقيقة الحاسمة في العصور الحديثة هي ، من وجهة النظر السسيولوجية ، أن هذا الاحتكار الذي نعم به التفسير الكنسي للعالم والذي كانت تؤمن به وتحميه الطبقة الكهنوتية قد تحطم ، وأن جماعة حرة من أهل الفكر والرأي (Free intelligentsia) قد حلت محل الطبقة الفكرية الكهنوتية المغلقة والمحكمة التنظيم . وتكمن الصفة الرئيسية لهذه الجماعة الجديدة من المفكرين في تزايد تجنيد ابنائها من طبقات اجتماعية وأوضاع حياتية دائمة التغير ، وفي كون نمطها الفكري غير خاضع لنظام تفرضه مؤسسة طبقية . ولأنه ليس للمفكرين الجدد مؤسسة اجتماعية خاصة بهم فانهم يولون

اهتمامهم لكل أساليب الفكر والعمل التي تتنافس بصراحة فيما بينها في العالم الأوسع للطبقات الأخرى . حين يفكر المرء أنه مع التخلي عن الامتيازات الاحتكارية في النموذج الطبقي للوجود بدأت المنافسة الحرة تسيطر على انماط الانتاج الفكري ، فانه يفهم السبب الذي يجعل المفكرين ، طالما هم في تنافس ، يتبنون بصراحة متزايدة جُلّ أنواع أنماط الفكر والعمل المتاحة في المجتمع ويجعلونها تتنافس فيما بينها بعضها مع البعض الآخر . وقد ظلوا يفعلون ذلك طالما ظلوا مضطرين الى التنافس على رضا الجمهور الذي هو ، على عكس جمهور رجال الدين ، غير متاح لهم الا اذا بذلوا جهدهم لاجتذابه . وقد ازدادت حدة هذا التنافس على رضا جماعات شعبية متنوعة لأن أنماط الفكر والعمل المتميزة لدى كل جماعة منها راحت تحرز المزيد من القبول والتعبير الشعبي .

وفي هذه العملية يتلاشى وَهْمُ المفكر الذي يظن أنه ليس هنالك سوى وسيلة واحدة للتفكير ، إذ لم يعد المفكر ، كما كان في السابق ، عضواً في طبقة أو رتبة توحي له بأسلوبها المدرسي في التفكير أن الفكر هو هكذا . ولا بد من البحث في هذه العملية البسيطة نسبياً عن تفسير للحقيقية القائلة ان الشك والارتياب في الفكر لم يبدأ في العصور الحديثة الا بعد أن انهار الاحتكار الفكري الذي كان يتمتع به رجال الكهنوت . وقد انهارت النظرة إلى الحياة التي كانت مقبولة باجماع شبه كلي (كما كانت مصونة بأساليب مصطنعة) في اللحظة التي تحطم فيها المركز الاجتماعي الاحتكاري لمن أنجبوا تلك النظرة . وبتحرير المفكرين من سيطرة التنظيم الكنسي الصارم راحت الاساليب الأخرى في تفسير العالم تحظى بمزيد من الاعتراف .

وقد نجم عن تزعزع الاحتكار الكنسي للفكر ازدهار ثقافي مفاجىء وثراء فكري لم يسبق له مثيل . لكن يجب علينا في الوقت نفسه أن نذكر أن الايمان بوحدة الفكر وبطبيعته الأبدية ، الذي ظل قائماً منذ العصور الكلاسيكية القديمة ، قد تزعزع من جديد نتيجة للتفسخ في مؤسسة الكنيسة المركزية الواحدة . ان جذور حالة القلق العميق السائدة في هذه الايام تعود إلى هذه الفترة ، مع أنه قد دخلت حديثاً جداً في هذه العملية أسباب أخرى ذات طبيعة مختلفة تماماً . وقد برزت من هذه الزيادة المفاجئة الأولى في القلق العميق للانسان الحديث أنماط جديدة بشكل جوهري في الفكر والبحث ـ وهي النمط الابستيمولوجي (الخاص بنظرية المعرفة) ، والنمط السيكولوجي ، والنمط السوسيولوجي ـ وبدون هذه الانماط الجديدة ما كنا لنستطيع حتى أن نصوغ مشكلتنا . ولهذا السبب سنحاول في القسم التالي أن نبين ، بالخطوط العريضة على الأقل ، كيف نشأت الاشكال العديدة للبحث والتحقيق من هذا الوضع الاجتماعي المركزي .[1]

(١) بالنسبة لطبيعة الفكر الاحتكاري انظر تقرير كارل مانهايم بعنوان Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete الذي القاه في المؤتمر السادس للجمعية السوسيولوجية الالمانية في زيورخ والمنشور في Schriften der deutschen Gesellschaft fur Soziologie Vol. Vi (Tubingen, 1929)

٣ . الاصل التاريخي لوجهات النظر الحديثة :

الابستيمولوجية والسيكولوجية والسوسيولوجية

كانت فلسفة العلوم (الابستمولوجيا) أول ثمرة فلسفية هامة من الثمار التي انجبها انهيار الصورة المركزية للعالم . فقد أعلن هذا الانهيار بداية العصر الحديث . وقد كان الانهيار في هذه الحالة ، كما كان في العصور القديمة ، أول انعكاس للقلق الذي تولد نتيجة لما اكتشفه المفكرون الذين تغلغلوا الى قواعد الفكر ذاتها بأنه لا يوجد فقط تصورات عديدة عن العالم ، بل وتوجد أيضاً أنظمــة وجــود (ontological orders) عديدة . وقــد سعــت فلسفــة العلــوم (الابستمولوجيا) إلى التخلص من الشك وعدمْ اليقين ، بأن انطلقت ليس من نظرية للوجود تُعَلَّم عقائدياً ، ولا من نظام للعالم تثبت صحته بواسطة نمط أعلى من أنماط المعرفة ، ولكن من القيام بتحليل الذات التي تضطلع بعبء الوصول الى المعرفة .

ينحصر الفكر الابستيمولوجي (الخاص بطبيعة المعرفة) بين قطبي الموضوع والذات (أو قطبي المدرك والمدرِك) . [1] فأما أن يبدأ الفكر بعالم الاشياء (المدركات) التي يفترض سلفاً وبحزم أنها مألوفة ومعروفة بشكل أو بآخر لدى الجميع ، ويشرح على أساس هذا الافتراض مركز الذات في نظام العالم ، ويشتق من هذا الشرح القوى الادراكيـة لدى الذات ، أو أنه يبدأ من الذات كقضية مباشرة مسلم بها ثم يستمد منها إمكان التوصل الى معرفة صحيحة وصالحة. في الفترات التي تبقى فيها الصورة الموضوعية للعالم راسخة الى حد كبير أو قليل ، وفي الحقب التي تنجح في عرض نظام عالمي واضح وخال من الغموض ، يقوم ميل الى تقعيد وجود الذات الانسانية التي تقوم بعملية التعرف وتأسيس قدراتها العقلية على عوامل موضوعية . فمثلا ، في العصور الوسطى التي كانت تؤمن بنظام عالمي خال من الغموض والتي كانت تظن أنها تعرف « القيمة الوجودية » التي يجب أن تنسب إلى كل شيء في التسلسل الهرمي للاشياء ، كان التفسير السائد لقيمة القدرات الانسانية وقيمة الفكر مبنياً على أساس عالم الأشياء . لكن بعد حدوث الانهيار الذي وصفناه من قبل ، أصبح تصور نظام في عالم الاشياء (هذا التصور الذي كان مدعومـاً بسيطرة الكنيسة) أمرا مثيراً للمشاكل ، ولم يبق سوى خيار واحد هو الاستدارة والسير في الطريق المعاكس واتخاذ الذات نقطة انطلاق لتحديد طبيعة فعل التعرف البشري وقيمته ، وعلى هذا الأساس محاولة ايجاد مستقر ومَرْسى للوجود الموضوعي في الذات التي تقوم بفعل التعرف .

---

(1) CF. K. Mannhein. Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie. Ergänzungzband der Kant—Studies, No. 57 (Berlin, 1922)

ومع انه كان يوجد رواد لهذا المنحى في فكر العصور الوسطى ، إلا أن هذا المنحى برز بروزاً كاملاً لأول مرة في التيار العقلاني في الفلسفة الفرنسية والألمانية ، وبدءاً بـ ديكارت (Descartes) ومرورا بـ ليبنتز (Leibnitz) وانتهاء بـ كانت (Kant) من ناحية ، كما ظهر من الناحية الاخرى في الابستيمولوجيا التي يغلب عليها الطابع السيكولوجي لدى هوبز (Hobbes) ولوك (Locke) ، وبيركلي (Berkley) وهيوم (Hume). هذا هو فوق كل شيء معنى التجربة العقلية عند ديكارت ، ومعنى كفاحه النموذجي الذي حاول به أن يتفحص كل النظريات التقليدية ليصل في آخر الأمر الى مقولته التي لم تعد موضع شك : **أنا أفكر، إذن أنا موجود**. وكانت هذه هي النقطة الوحيدة التي استطاع الانطلاق منها من جديد ليرسي قواعد صورة للعالم.

تفترض كل هذه المحاولات سلفاً وبشكل صريح إلى حد كبير أو قليل أن الذات أسهل منالاً بالنسبة لنا من الموضوع الذي أصبح غامضاً جداً بسبب التفسيرات الكثيرة المتباينة التي فرضت عليه . ولهذا السبب علينا ، حيثما كان ذلك متاحاً ، أن نعيد ، بالملاحظة والاختيار، بناء نشأة الفكر في الذات التي هي أسهل منالا بالنسبة لنا . ان مجرد تفضيل الملاحظات القائمة على التجربة وتفضيل المعايير التي تستند الى الأصل والمنشأ - هذا التفضيل الذي فاز تدريجياً بالمنزلة العليا - يكشف عن الارادة التي تعمل على تحطيم المبدأ السلطوي . ويمثل هذا التفضيل منحى مبتعداً عن المركز ومعارضاً لاعتبار الكنيسة المفسر الرسمي للكون . لا شيء صحيح وصالح إلا ما أستطيع أنا السيطرة عليه بادراكي الخاص وملاحظتي الخاصة ، وأدعمه بنشاطي التجريبي الخاص ، أو ما أستطيع أنا أن أنتجه بنفسي ، أو على الأقل ما أستطيع أن أبنيه في الذهن كشيء قابل للانتاج .

ونتيجة لذلك ، وبدلا من قصة الخلق التي كانت تشيعها وتحميها الكنيسة ، برز إلى الوجود تصور لتشكيل العالم تخضع أجزاؤه المتعددة للسيطرة العقلية . هذا النموذج الذهني لامكان انتاج صورة للعالم بواسطة فعل التعرف أدى إلى حل مشكلة الابستيمولوجيا (نظرية المعرفة) ، وكان يُؤمَل أن يستطيع المرء ، بواسطة التفهم العميق لأصول ومنابع التصوير المبنى على التعرف ، الوصول الى فكرة ما عن دور وأهمية الذات في فعل التعرف وعن مقدار الحقيقة (Truth-value) في المعرفة الانسانية عموماً .

كان معروفاً حقاً أن هذا المدخل غير المباشر من خلال الذات ليس سوى بديل موقت في غياب ما هو أحسن . أما الحل الكامل للمشكلة فلن يكون ممكناً إلا إذا تولى عقل فوق مستوى البشر ومعصوم عن الخطأ اصدار حكم بخصوص قيمة تفكيرنا . لكن هذا المنهج نفسه كان قد فشل في الماضي لأنه كلما واصل المرء نقده للنظريات السابقة ، زاد الأمر وضوحاً بأن تلك

الفلسفات التي كانت تدعي لنفسها الصحة المطلقة هي أكثرها قابلية للوقوع في خداعات للنفس سهلة على الادراك . ولهذا فاز بالأفضلية المنهج الذي كان في هذه الاثناء يثبت أنه أصلح المناهج في التوجه نحو فهم المظهر الطبيعي للعالم ، وفي العلوم الطبيعية ، ألا وهو المنهج القائم على الملاحظة والتجريب .

وأثناء مسيرة التطور ، حين كانت علوم فقه اللغة وعلوم التاريخ تزداد إتقانا، برز ، لدى تحليل الفكر ، امكان الاستعانة بالتصورات التي يفرزها التاريخ عن ا لعالم ، كما برز ايضاً احتمال فهم هذه الثروة من صور العالم الدينية والفلسفية بواسطة دراسة المنشأ الذي انجب هذه الصور وأظهرها إلى حيز الوجود . وهكذا صار الفكر يُدْرَس في مستوياته التطورية المختلفة عن بعضها ، وفي أوضاعه التاريخية المتباينة تماماً . وأصبح من الواضح أن ما يمكن قوله عن الأسلوب الذي تؤثر به تركيبة الذات على الصورة التي تكونها عن العالم (اذا استفاد المرء من سيكولوجيا الحيوان ، وسيكولوجيا الطفل ، وسيكولوجيا اللغة ، وسيكولوجيا الشعوب البدائية ، وسيكولوجيا تاريخ الفكر) سيزداد كثيراً جداً عما كان يمكن قوله لو اقتصر المرء على تحليل تأملي محض لانجازات الذات المتسامية .

أن لجوء نظرية المعرفة (الابستيمولوجيا) إلى الذات جعل من الممكن ظهور سيكولوجيا متزايدة الدقة بما في ذلك سيكولوجيا الفكر التي اقتحمت ، كما أشرنا سابقا ، مجالات عديدة من مجالات التخصص . وعلى كل حال ، مع تزايد الدقة في هذه السيكولوجيا القائمة على الملاحظة والتجريب (empirical psychology) ومع اتساع ادراكنا لمجالات وأهمية الملاحظة والتجريب، اتضح أن الذات ليست بأية حال نقطةانطلاق حصينةوآمنةللوصول الى تصور جديد للعالم كما كان يُفْتَرَض سابقاً . انه صحيح حقاً ، وبمعنى معين ، أن الخبرة الداخلية تعطى بشكل مباشر أكثر من الخبرة الخارجية ، وأن الترابط الداخلي بين الخبرات يمكن أن يفهم فهما أوثق إذا كان يتوفر للمرء ، ضمن اشياء أخرى ، تفهما وجدانيا للدوافع التي تنجب أعمالا معينة . على كل حال ، كان واضحاً رغم ذلك أن المرء لا يستطيع أن يتجنب كلياً المخاطر الكامنة في نظرية ما عن الوجود (An ontology) . ذلك أن النفس (psyche) ، مع كل « خبراتها » التي يمكن ادراكها مباشرة من الداخل، هي أيضاً جزء من الواقع (a segment of reality) . ومعرفة هذه الخبرات التي تكتسبها النفس تفترض سلفاً وجود نظرية عن الواقع ، أي نظرية للوجود . وعلى كل حال ، فكما أصبحت نظرية الوجود هذه أكثر غموضاً وابهاماً بالنسبة للعالم الخارجي ، فانها كذلك أصبحت لا تقل غموضاً وابهاما بالنسبة للواقع النفسي (psychic Reality) .

نموذج السيكولوجيا التي كانت تربط العصور الوسطى بالعصور الحديثة ، والذي كان يأخذ محتوياته من ملاحظة الذات لدى انسان متدين ، هذا النموذج ما زال فعالا في بعض المفاهيم الغنية بالمحتوى والتي ما تزال تعطي دليلا على استمرارية تأثير نظرية دينية عن وجود الروح . اننا نفكر هنا بالسيكولوجيا كما انبثقت عن الصراع الداخلي الخاص بالاختيار بين الخير والشر ، هذا الصراع الذي كان يُتَصَوَّر حدوثه في الذات . مثل هذه السيكولوجيا تطورت في صراعات الضمير وفي الفلسفة الريبية (Scepticism) لدى أناس مثل باسكال (Pascal) ومونتانيو (Montaigne) ومن بعدهم كيركجارد (Kierkegaard). وما زلنا نجد هنا بعض المفاهيم التوجيهية (orientational) الزاخرة بالمعنى ومن النوع الخاص بنظرية الوجود (of an ontological sort) كاليأس والخطيئة والخلاص الروحي والشعور بالوحدة. وهذه المفاهيم تستمد الثراء والغنى من الخبرة، لأن كل خبرة تتوجه منذ بدايتها نحو هدف ديني يصبح لها محتوى مادي ملموس . ورغم ذلك فان هذه الخبرات أيضاً تصبح بمرور الزمن أكثر اهتماماً بالشكل ، وأنحف ، وأكثر فقرا في المحتوى ، كما أن اطارها الفلسفي الأصلي ونظريتها الدينية في طبيعة الوجود تصبح ، في العالم الخارجي ، أكثر ضعفاً . المجتمع الذي لا تعود الجماعات المتباينة فيه قادرة على الاتفاق حول معنى الله والحياة والانسان ، يصبح بنفس المقدار عاجزاً عن أن يقرر بالاجماع ما يجب أن يُفْهَم من عبارات الخطيئة واليأس والخلاص الروحي والشعور بالوحدة . ويصبح اللجوء إلى الذات في هذه الأمور لا يجدي فتيلا . فقط الانسان الذي يغوص بنفسه في أعماق نفسه وبأسلوب لا يحطم به كل عناصر المعنى الشخصي وعناصر القيمة هو وحده في مركز يتيح له أن يجد أجوبة للأسئلة الخاصة بالمعنى . وفي هذه الاثناء ، وكنتيجة لهذا الاهتمام المتطرف بالشكل فقط (radical formalization) اتخذت الملاحظة العلمية النفسية الداخلية أشكالا جديدة . وكانت هذه الملاحظة النفسية الداخلية تعني في جوهرها نفس العملية التي تتميز بها ممارسة أشياء العالم الخارجي والتفكير بها تفكيراً شاملا . مثل هذه التفسيرات التي تمنح المعاني والتي لها محتويات غنية نوعياً (كالخطيئة مثلا ، واليأس والشعور بالوحدة والحب المسيحي) استُبْدِلت بوحدات شكلية مثل الشعور بالقلق ، وادراك الصراع الداخلي ، وممارسة العزلة ، و « الليبيدو » . وهذه الوحدات الشكلية حاولت أن تطبق خططاً تفسيرية مأخوذة من علم الميكانيك على الممارسة الداخلية في الانسان . ولم يكن الهدف هنا التوصل إلى أكبر قدر ممكن من الدقة في فهم الثراء الداخلي الدائم في الخبرات كما تتواجد في الفرد وتعمل معاً باتجاه هدف ذي معنى ، بقدر ما كان هذا الهدف هو محاولة فصل كل العناصر المتميزة في الخبرة عن المحتوى حيثما أمكن ذلك لجعل صورة الاحداث النفسية قريبة الشبه بالصورة البسيطة لما يحدث في علم الميكانيك (المركز ، الحركة ، السبب ، النتيجة) . ولا تعود المشكلة هنا كيف يفهم الانسان نفسه على ضوء مثله العليا ومعاييره ، ولا كيف - في ضوء هذه الخلفية من

المثل والمعايير ـ تُمنَح المعاني لافعاله أو لزهده . المشكلة هنا تصبح كيف يمكن لوضع خارجي ، وبدرجة احتمال يمكن التحقق منها ، أن يستدعي آليا رد فعل داخلي . وهكذا تزايد استعمال مقولة السببية الخارجية (the category of external causality) التي تعمل حسب فكرة التتابع المنتظم لحادثين مبسطين شكلياً ، كما توضحها الخطة الوهمية (Schema) التي تقول : « ينشأ الخوف حينما يحدث شيء غير عادي » . ففي هذه الخطة اهمال متعمد لحقيقة أن كل نموذج للخوف يتغير تماماً بتغير محتواه (فالخوف من فقدان اليقين غير الخوف من مواجهة حيوان) ، كذلك يوجد في هذه الخطة إهمال متعمد لحقيقة أن ما هو غير عادي يختلف كلياً باختلاف السياق الذي تكون الاشياء فيه عادية . لكن الهدف الدقيق هنا هو التجريد الذهني الشكلي للصفات المشتركة في هذه الظواهر المختلفة نوعياً .

كذلك زاد استخدام المقولة الوظيفية (the category of function) بمعنى أن الظواهر المنفردة كانت تُفَسَّر حسب الدور الذي تلعبه في العمل الشكلي للآلية النفسية كلها ، كما يحدث مثلا حين تفسر الصراعات العقلية على أنها في الأساس نتيجة لميلين متعارضين غير متكاملين وغير مندمجين في المجال النفسي ـ أي على أنها تعبيرات عن فقدان الذات للانسجام النفسي . وتكون وظيفة هذه الصراعات ارغام الذات على إعادة تنظيم عملية التكيف الخاصة بها وعلى الوصول الى توازن جديد .

بالنسبة للتطور المثمر للعلم فانه من الجمود والرجعية أن ننكر القيمة التعرفية لمثل هذه الاجراءات التبسيطية التي يمكن السيطرة عليها بسهولة والتي يحتمل كثيراً أن تطبق على عدد كبير من الظواهر . وما زالت جدوى هذه العلوم الشكلية التي تعمل حسب مقولتي السببية والوظيفية غير مستنفذة ، ومن الضار أن نعرقل تطورها . وأنه من المفيد أن نتفحص ونجرب خطا مثمراً في البحث والتحقيق ، لكن لا يجوز أن نعتبره الطريق الوحيد إلى معالجة موضوع ما معالجة علمية . اذ أنه من الواضح تماماً في أيامنا أن المدخل الشكلي وحده لا يغطي ويستنفذ كل ما يمكن معرفته في العالم ، وعلى الأخص في الحياة النفسية للكائنات البشرية .

الترابطات بين المعاني ، التي كانت تُسْتَبْعَد في هذا الاجراء (لمصلحة التبسيط العلمي) كي يمكن الوصول الى وحدات شكلية يسهل تحديدها ـ تلك الترابطات لا تستعاد بمجرد زيادة الكمال في الطريقة الشكلية وبواسطة اكتشاف العلاقات المتبادلة والوظائف . وقد يكون من الضروري حقا من أجل قيام ملاحظة دقيقة للتتابع الشكلي للخبرات أن نطرح ونهمل المحتويات المادية للخبرات والقيم . وأنه نوع من الانحراف والتقديس الأعمى للعلم أن نعتقد أن مثل هذا التطهير المنهجي يحل فعلاً محل الثراء الأصلي للخبرة . ونخطىء اذا كنا نظن أن الاستقراء العلمي والتأكيد الذهني لجانب واحد من جوانب الظاهرة ـ فقط لأنه تم التفكير الشامل في هذا الجانب بهذا

الشكل ـ قادرين على اثراء الخبرة الحياتية الأصلية .

ومع أننا قد نعرف الكثير عن الظروف التي تنشأ في ظلها الصراعات، فأننا قد نظل جاهلين بالوضع الداخلي للكائنات البشرية الحية وكيف أنها تفقد اتجاهاتها حين تتزعزع قيمها فتروح تحاول العثور على اتجاهاتها الضائعة من جديد. وكما أن أدق نظرية في السببية والوظيفية لا تجيب على السؤال الخاص بمن أكون وما أكون حقاً، أو الخاص بمعنى كوني كائناً بشرياً، كذلك لا يمكن أن ينبثق عن هذه النظرية ذلك التفسير للنفس وللعالم المطلوب حتى في أبسط فعل قائم على قرار تقييمي .

النظرية الآلية (أي السببية) والوظيفية ذات قيمة عظيمة كتيار في البحث السيكولوجي . لكنها تفشل حين توضع في السياق الكلي للخبرة الحياتية ، وذلك لأنها لا تقول شيئاً بخصوص الهدف ذي المعنى في السلوك ، ولذلك تعجز عن تفسير عناصر السلوك وعلاقتها بالهدف . ولا يكون النمط السببي في التفكير ذا نفع الا اذا جاء الهدف أو القيمة من مصدر آخر ولم يعالج إلا « الوسائل » فقط . أن أهم دور للفكر في الحياة هو ترشيد السلوك حين يتوجب اتخاذ قرارات . كل قرار حقيقي (كتقييم المرء للأشخاص الآخرين أو تقييمه للطريقة التي يجب أن ينظم بها المجتمع) يتضمن حكماً بخصوص الخير والشر أو حكماً بشأن معنى الحياة والعقل .

وعند هذه النقطة نواجه موقفاً ينطوي على تناقض داخلي (paradox) . ففي الأصل والبداية نشأ هذا الاستقراء للعناصر الشكلية بواسطة الميكانيكا العامة (أي النظرية السببية) والنظرية الوظيفية ليساعد الناس في جهودهم للوصول الى أهدافهم بسهولة أكبر . وقد تم تفحص عالم الاشياء والفكر ميكانيكيا ووظيفياً بواسطة التحليل المقارن لكي يتم الوصول إلى العناصر النهائية المكونة له ، ثم يعاد تجميعها طبقاً للغاية من النشاط . وحين استُعْمِل الاجراء التحليلي في أول الأمر ، كانت الغاية أو الهدف الذي ينشده النشاط لا يزال موجوداً (وكثيراً ما كان هذا الهدف يتألف من أجزاء من عالم سابق مفهوم دينياً) . وكان الناس يجاهدون في سبيل التعرف على العالم لكي يتمكنوا من اعطائه القالب الذي يتناسب مع الهدف النهائي : فالمجتمع كان يُحَلَّل بقصد التوصل إلى شكل من الحياة الاجتماعية أكثر عدلا أو أكثر ارضاء لله ، وكان الناس معنيون بالروح لكي يسيطروا على طريق الخلاص الروحي . لكن كلما تقدم الناس في التحليل زاد اختفاء الغاية من مجال الرؤيا بحيث أن الذي يعمل في البحث في هذه الأيام يمكنه أن يردد قول (نيتشه Nietzsche) : « لقد نسيت لماذا بدأت » (Ich habe meine Gründe vergessen) .
ولو تساءل المرء في هذه الأيام بشأن الغايات التي يخدمها التحليل، فإنه لا يجوز أن يجاب على السؤال بالرجوع إلى الطبيعة أو الروح أو المجتمع، وإلا لكنا شكلياً نفترض وجود حالة مثلى

تقنية أو نفسية أو اجتماعية محضة ،مثلا كحالة الأداء الوظيفي الناعم الخالي من الاحتكاك[1] (the most Frictionless Functioning) . وتبدو هذه الغاية كأنها الوحيدة حين يوجه المرء ـ على سبيل المثال ـ سؤالا إلى الطبيب النفسي (psychoanalyst) عن الغاية التي يرمي اليها من شفاء مرضاه . السائل هنا يتجاهل كل الملاحظات والفرضيات المعقدة لدى الطبيب . وفي معظم الحالات لا يكون لدى الطبيب أي جواب سوى الفكرة العامة الغامضة بشأن التكيف الأمثل . أما ما هو هذا التكيف الأفضل ، فان الطبيب لا يستطيع أن يقول شيئاً مبنياً على العلم وحده ، لأن كل غاية نهائية ذات معنى كانت قد أزيلت منه منذ البداية .

وبهذا ينكشف جانب آخر من جوانب المشكلة . ذلك أننا لا نستطيع أن نفعل شيئاً في المجال الاجتماعي أو في المجال النفسي من غير تصورات تقييمية وبدون حد أدنى من الغاية ذات المعنى . ونعني بهذا أنه حين يتخذ المرء وجهة نظر سببية ووظيفية محضة فانه لا يكتشف الا فيما بعد المعنى الذي كان في الأصل مخفياً في نظرية الوجود التي سار بموجبها . وهذا المعنى الخفي كان يقف ضد تجزئة الخبرة إلى ملاحظات صغيرة معزولة بعضها عن بعض ، أي التجزئة من نقطة النظر إلى النشاط . وإذا أردنا التعبير عن هذا بلغة النظرية الجشتالتية الحديثة نقول أن المعاني التي تمنحها لنا نظريتنا في الوجود تعمل على دمج وحدات السلوك كما تتيح لنا أن نرى العناصر الفردية في الملاحظة ضمن سياق مرتب ، ولولا ذلك لظلت هذه العناصر طي الكتمان .

حتى لو كانت كل المعاني التي تنقلها لنا الصورة السحرية الدينية عن العالم «زائفة» فانها تظل ، حين ننظر اليها من منطلق وظيفي محض ، تحافظ على تماسك الجزئيات الموجودة في واقع الخبرة النفسية الداخلية وفي واقع الخبرة الموضوعية الخارجية ، وتظل ترتب هذه الجزئيات طبقا لتركيبة معقدة معينة في السلوك . كذلك نرى بوضوح متزايد أنه أيا كانت المصادر التي نأخذ منها معانينا ، سواء كانت هذه المعاني صحيحة أو زائفة ، فانه يكون لهذه المعاني وظيفة سوسيولوجية وسيكولوجية معينة ، ألا وهي تركيز انتباه أولئك الذين يرغبون في القيام بعمل ما مشترك على «تعريف معين للوضع» . ويتكون الوضع هكذا اذا كان يُعَرَّف بنفس الطريقة لكل اعضاء الجماعة . وقد يكون

(١) هذا قد يفسر المعنى العميق للشرط الذي ينص على أنه لا يجوز اختيار رؤساء الوزارات في البلاد البرلمانية من بين الموظفين الاداريين ، بل يجب اختيارهم من بين الزعماء السياسيين . ان البيروقراطي الاداري قد يعجز ، مثل كل مختص وخبير ، عن رؤية السياق الذي يعمل فيه وعن رؤية الهدف النهائي . ويفترض هنا أن من يجسد الاندماج الحر للناس في الارادة الجماعية (وهو الزعيم السياسي) أقدر على دمج الوسائل المتاحة الضرورية للعمل المطلوب بطريقة عضوية متماسكة من الخبير الاداري الذي يوضع عادة وعمداً في موقف المحايد تجاه قضايا السياسة . (انظر الجزء الخاص بسوسيولوجيا التفكير البيروقراطي ، صفحة ١٠٥ وما يليها .

خطأ أو صوابا أن تسمى جماعة جماعة أخرى باسم الزنادقة، وتحاربهم على هذا الأساس، ولكن من خلال هذا التعريف فقط تكون هذه الحرب وضعا اجتماعيا. وقد يكون صحيحا أو زيفا أن جماعة ما تكافح لتقيم مجتمعا شيوعيا أو فاشيا، ولكن فقط بواسطة هذا التعريف التقييمي الخالق للمعاني تنتج الأحداث وضعا يمكن أن نميز فيه النشاط من النشاط المضاد، كما يمكن فيه أن تتحد الأحداث كلها ضمن عملية ما. لكن وضع العناصر المفرغة من المعنى جنبا إلى جنب، وفي وقت متأخر، لا يوضح وجود وحدة في السلوك. وكنتيجة لكثرة اخراج العناصر ذات المعاني واستبعادها من النظرية السيكولوجية يتضح أكثر وأكثر أنه في السيكولوجيا أيضا لا يمكن للأوضاع النفسية (فضلاً عن تواريخ الحياة الداخلية)، أن تُدْرَك دون سياق ذي معنى.

وزيادة على ذلك، ومن وجهة نظر وظيفية محضة، فان اشتقاق المعاني، سواء كانت صحيحة أو زائفة، يلعب دورا لاغنى عنه، ألا وهو أنها تعطى الاحداث صفة اجتماعية بالنسبة لجماعة ما. ونحن ننتمي الى جماعة ليس فقط لأننا نمنحها اخلاصنا وولاءنا، ولكن السبب الرئيسي والأهم هو أننا نرى العالم وبعض الاشياء في العالم كما تراها هذه الجماعة (أي حسب المعاني المتوفرة لدى هذه الجماعة). ذلك أن كل مفهوم وكل معنى مادي يحتوي على بلورة لخبرات جماعة ما. لكن شخصا آخر لا تعني كلمة «مملكة» عنده سوى منظمة كالمنظمة الادارية الموجودة مثلا في النظام البريدي، هذا الشخص الآخر لا يكون مشتركا في تلك النشاطات الجماعية للجماعة التي يكون المعنى السابق فيها بدهيا. وعلى كل حال يوجد في كل مفهوم ليس فقط تثبيتا للافراد ضمن جماعة محددة من نوع ما، وضمن عملها، بل ان كل مصدر نشتق منه معنى وتفسيرا يعمل أيضا كعامل استقرار في امكانات ممارسة الاشياء والتعرف عليها على ضوء الغاية المركزية في الفعل التي تقوم بتوجيهنا.

ويبدو أن عالم الاشياء الخارجية والخبرة النفسية هو في حالة صيرورة مستمرة. ولهذا فان الأفعال تصلح أكثر من الاسماء رموزا لهذا الوضع. وكوننا نعطي أسماء للاشياء المتغيرة يتضمن حتما قدرا معينا من الترسيخ والتثبيت متفقا مع اتجاهات النشاط الجماعي. ان طريقة اشتقاقنا للمعاني تؤكد وترسخ ذلك الجانب من الاشياء الذي هو وثيق الصلة بالنشاط والذي يخفي، لمصلحة العمل الجماعي، عملية التغير الدائم التي تمكن تحت كل الأشياء. وهي أيضا تستبعد التنظيمات الشكلية الأخرى للمعلومات، والتي تسير في اتجاهات مختلفة. ان كل مفهوم يمثل نوعا من التحريم (taboo) ضد المصادر الممكنة الأخرى للمعنى - وبذلك يبسط ويوحد الجوانب المتشعبة في الحياة من أجل مصلحة العمل.

وليس من المستبعد أن النظرة التشكيلية والتوظيفية (أي النظرة السببية والوظيفية)

للاشياء لم تصبح ممكنة الا لأن المحرمات التي كانت سائدة في السابق والتي كانت تجعل الانسان عاجزا عن ادراك المعاني المأخوذة من مصادر أخرى راحت تفقد قوتها بعد انهيار الاحتكار الكنسي للأمور الذهنية والفكرية . وفي ظل هذه الظروف سنحت الفرصة بالتدريج لكل جماعة معارضة أن تكشف للعالم بصراحة عن تلك المعاني المعارضة التي تتفق مع تصوراتها وفهمها الخاص للدنيا . وما كان صحيحا بالنسبة لشخص ما أصبح مزيفا بالنسبة لشخص آخر ، ومن كان ملكا أصبح طاغية . وقد أشير من قبل الى ان تعدد المصادر المتعارضة والمتصارعة للمعاني التي يمكن ان تُعْطَى لشيء ما في المجتمع الواحد يؤدي في النهاية الى اضمحلال وانهيار اي نظام للمعاني . في مثل هذا المجتمع المنقسم داخليا، وبالنسبة لأي نظام ملموس للمعاني لا يتحقق الاجماع Consensus الا بالنسبة للعناصر الشكلية(formalized) في الأشياء (كتعريف ملك الذي يؤكد ان الملك هو من كان في نظر أغلبية الأشخاص في البلاد يمتلك حقاً قانونياً في ممارسة السلطة المطلقة). في هذا التعريف وأمثاله، فإن كل شيء مهم وكل تقييم لا يتم بشأنه اتفاق اجماعي يعاد تفسيره بمعنى وظيفي.

واذا ما عدنا بعد هذا الى مناقشتنا لموضوع أصول السيكولوجيا الحديثة التي تتخذ الذات نقطة انطلاق ، يصبح واضحا الآن أن الصعوبة الاصلية التي كان من الواجب حلها عن طريق الرجوع الى الذات والتركيز عليها لا يمكن تحاشيها والتخلص منها بهذه الطريقة. صحيح أنَّ الكثير مما هو جديد قد تم اكتشافه بالطرق التجريبية الحديثة . فقد أتاحت لنا هذه الطرق أن نفوز بفهم عميق للنشأة النفسية لظواهر حضارية عديدة ، ولكن الاجوبة التي جاءت بها هذه الطرق حولت اهتمامنا عن السؤال الأساسي بخصوص وجود العقل في نظام الأمر الواقع . وبسبب الوظيفية والآلية في دراسة الظواهر النفسية ضاعت بشكل خاص وحدة الفكر ووحدة الشخص .ان علم النفس بدون نفس(a psychology without a psyche) لا يمكن ان يحل محل نظرية ما عن طبيعة الوجود . ومثل هذه السيكولوجيا كانت هي نفسها نتيجة لكون الناس يحاولون التفكير داخل اطار المقولات التي كانت تحاول نفي كل تقييم ونفي أي أثر لوجود معنى عام أو شكل كلي. ومما يمكن أن يكون مهما وثمينا بالنسبة لدراسة متخصصة بوصفه فرضية للبحث، يمكن في نفس الوقت أن يكون قاتلا لسلوك الكائن الإنساني. ويصبح الشك الناجم عن الاعتماد على السيكولوجيا العلمية في الحياة العملية واضحاً بشكل متكرر حالما يتجه الزعيم السياسي أو الزعيم المعلم الى هذه السيكولوجيا يستلهمها النصح والارشاد . في مثل هذه المناسبة يخرج الزعيم بانطباع فحواه أن السيكولوجيا تعيش في عالم آخر وانها تسجل ملاحظاتها لمواطنين يعيشون في مجتمع آخر غير مجتمعنا . هذا الشكل من خبرة

الانسان الحديث ، والذي يميل الى فقدان الاتجاه بسبب وجود تقسيم للعمل الى اقسام متباينة جدا، يجد نظيرا (counterpart) له في السيكولوجيا العديمة الجذور والتي لا تساعد مقولاتها على التفكير الشامل حتى بأبسط عمليات الحياة . مثل هذه السيكولوجيا تنجب بالفعل عجزا مدربا في معالجة مشاكل الذهن ، وهذا يشرح لنا سبب عجزها عن توفير أية قاعدة أو موطىء قدم للكائنات الانسانية الحية في حياتها اليومية .

وهكذا يوجد اتجاهان مختلفان اختلافا جوهريا تتميز بهما السيكولوجيا الحديثة . وقد أصبح كل منهما ممكنا لأن عالم القرون الوسطى الذي كان يعطي الناس في الغرب مجموعة واحدة من المعاني ، كان في حالة انهيار واضمحلال . الاتجاه الأول هو النظر خلف كل معنى وفهمه على ضوء نشأته في الذات (أي وجهة النظر النشأوية التطورية) . أما الاتجاه الثاني فيتكون من محاولة انشاء نوع من العلم الآلي من عناصر الخبرة النفسية التي كانت قد اصبحت شكلية وفرغت من المعنى (أي علم الميكانيكا النفسي) . ويصبح واضحا هنا أن نمط التفكير الآلي ليس ، كما كان يفترض أصلا ، مقصورا على عالم الاشياء الآلية . ذلك أن نمط التفكير الآلي (the mechanistic thought model) يمثل بشكل رئيسي نوعا من التقدير التقريبي الأولي للأشياء عموما . وليس الهدف هنا التوصل الى فهم دقيق وصحيح للخصائص النوعية الفريدة بقدر ما هو تحديد لأوضح انواع الاطراد والانتظام ، وتحديد لأوضح مبادىء النظام المتاحة بين العناصر الشكلية المبسطة . وقد تعقبنا هذه الطريقة بالتفصيل ورأينا أن هذه الطريقة الآلية - رغم الانجازات الملموسة التي ندين لها بها - ساهمت كثيرا ، من وجهة نظر السلوك والتكيف مع الحياة (life — orientation) ، في ايجاد ما يعانيه الانسان الحديث من قلق وشعور بعدم الطمأنينة . إذ لا بد للإنسان الفاعل أن يعرف من هو، وتقوم النظرية الخاصة بطبيعة وجود الحياة النفسية (the ontology of psychis life) بانجاز وظيفة معينة في العمل. وبقدر ما عملت السيكولوجيا الآلية ونظيرها في الحياة الفعلية (أي الاندفاع الاجتماعي نحو الآلية الشاملة) على نفي تلك القيم الوجودية (ONTOLOGICAL) ، عملنا أيضاً على تحطيم عنصر هام في تكييف النفس وتوجيهها (self - orientation) لدى الكائنات البشرية في حياتها اليومية.

نود ان نعود الآن الى المدخل النشأوي (the genetic approach) . وهنا ينبغي أولا أن نشير الى أن وجهة النظر النشأوية الوثيقة الارتباط بالمدخل النفسي قد ساهمت بطرق متعددة في تحقيق فهم أعمق للحياة بالمعنى المبين فيما سبق . وقد تعود الشراح المتعصبون للمنطق والفلسفة الكلاسيكيين على الادعاء بأن منشأ فكرة ما ليس لديه ما يقوله بخصوص صحة الفكرة او معناها. وهم يستشهدون دائما بالمثال المبتذل الذي فحواه أن معرفتنا بحياة فيثاغورس وبصراعاته الداخلية وما الى ذلك ، ليس لها قيمة تذكر في فهمنا للفرضيات الفيثاغورية . وعلى كل حال ، لا اعتقد

أن هذه النقطة تنطبق على كل المنجزات والمآثر الفكرية . وأعتقد (من حيث التفسير الدقيق) أننا نزداد غنى وبلا حدود حين نحاول فهم العبارة الانجيلية (والآخرون لا بد أن يصبحوا الأولين) على اساس انها تعبير نفسي عن ثورة الطبقات المظلومة . واعتقد اننا سنفهمها فهما أفضل اذا فعلنا ما اشار به نيتشه (Nietzsche) وغيره بطرق متنوعة ، فأدركنا وفكرنا بأهمية الغضب والاستنكار في تكوين الاحكام الأخلاقية . فعلى سبيل المثال ، يجوز للمرء لدى دراسة المسيحية أن يقول أن الغضب والاستنكار هو الذي منح الطبقات الدنيا شجاعة لتحرير نفسها - على الأقل تحريرا نفسيا - من سيطرة نظام ظالم للقيم ، ولوضع نظامها الخاص في القيم في مواجهة ومعارضة ذلك النظام الظالم . ولسنا ننوي هنا ان نثير السؤال الخاص بمدى قدرتنا (بمساعدة هذا التحليل النفسي النشأوي الذي يعالج وظيفة الغضب والاستنكار في توليد القيم) على تقرير أيهما كان على صواب ، المسيحيون أم الطبقات الحاكمة الرومانية . على أية حال ، يقودنا هذا التحليل الى فهم أعمق لمعنى الجملة . وانه من المناسب لفهم هذه الجملة أن نعرف أنه لم يتفوه بها أحد بشكل عام وأنها لم تخاطب الناس عموما ، ولكنها تروق حقا لأولئك الذين هم ، كالمسيحين ، مظلومون بطريقة ما ، والذين يرغبون في نفس الوقت ، وبدافع من الغضب والاستنكار ، في أن يحرروا أنفسهم من المظالم السائدة . هذا الترابط بين المنشأ النفسي ، والدافع الذي يؤدي الى معنى ، والمعنى نفسه ، يختلف في المثال الذي أوردناه عن الترابط الموجود في الفرضيات الفيثاغورية .

هذه الأمثلة التي يوردها المناطقة (logicians) والتي يلفقونها تلفيقا خاصا قد تعمل في ظل بعض الظروف على جعل المرء عاجزاً عن ادراك الفروق العميقة بين معنى وآخر، وقد تؤدي الى تعميمات تحجب وتخفي العلاقات المناسبة الوثيقة الصلة بالموضوع.

واذن فانه يمكن للمدخل النشأوي - النفسي أن يؤدي في حالات كثيرة جدا الى فهم أعمق للمعنى ، حيث لا نكون معنيين بالعلاقات المتبادلة الشكلية والتجريدية ، بل بالمعاني التي يمكن أن نمارس ونتفهم الدوافع المؤدية اليها ، أو بالتركيبة المعقدة للسوك ذي المعنى (أي السلوك الذي يمكن أن يفهم على أساس تركيبة دوافعه وسياق خبراته) . وعلى سبيل المثال ، حين أعرف طفولة انسان ما ، وأعرف الصراعات الحادة التي عاناها والأوضاع التي قامت فيها تلك الصراعات وكيف توصل الى حلها ، فانني سأعرف عنه أكثر مما كنت أفعل لو اكتفيت فقط ببعض التفاصيل العارية عن تاريخ حياته الخارجية . كما سأعرف السياق [١] الذي انبثق منه ما هو جديد

(١) ينبغي الاشارة الى أن وجهة النظر النشأوية تؤكد على اعتماد الامور بعضها على بعض، وذلك على النقيض من المدخل الآلي الذي يهتم بتجزئة عناصر الخبرة الى أجزاء صغيرة غير مترابطة.

في حياته ، والذي نفسر على أساسه كل تفاصيل خبرتـه . ان المأثرة العظيمة للمنهـج النشـأوي النفسي هــي أنـه حطم التصور الآلي السابق الذي كان يعالج المعايير والقيم الحضارية كأنها أشياء مادية . وحين كان النهج النشأوي يواجه نصا مقدسا فانه كان يستبدل الطاعة والاذعان الشكلي للمعيار بالتفهم الحي للعملية التي تظهر بها المعايير والقيم الحضارية اول مرة والتي يجب ان تبقى القيم والمعايير على اتصال دائم بها لكي يظل ممكنا تفسيرها والسيطرة عليها من جديد . وهو بهذا يبين أن حياة ظاهرة نفسية هي الظاهرة نفسها . ان معنى التاريخ والحياة موجود في صيرورتها وتغيرهما الدائم. هذه المدركات العميقة والاستبصارات تم العثور عليها أول الأمر بواسطة الرومانتيكيين وهيجل (Hegel)، ولكن لا بد من اعادة اكتشافها مرة تلو المرة.

وعلى كل حال ، كان هناك منذ البداية حد مزدوج لهذا المفهوم عن النشأة النفسية كما تطور بالتدريج وتغلغل في العلوم الثقافية (كالتاريخ والدين ، وتـاريخ الادب ، وتـاريخ الفـن) ، وبمرور الزمن صار هذا الحد يهدد بأن يصبح قيدا واضحا على قيمة هذا المدخل .

يكمن أهم قيد على المدخل النشأوي النفسي في الملاحظة الهامة التي تقول أن كل معنى يجب ان يُفْهمَ على ضوء نشأته والسياق الأصلي للخبرة الحياتية الذي يشكل خلفية له . لكن هذه الملاحظة تحوي بين دفتيها ما يقلص صلاحية هذا المدخل الذي لا يوجد الا في التطبيق الفردي . ففي معظم الحالات كان البحث عن نشأة المعنى يتم في السياق الفردي أكثر مما يتـم في السياق الجماعي . وهكذا على سبيل المثال ، اذا وجد المرء أمامه فكرة ما (ولنأخذ الحالة المذكورة أعلاه عن التحول في التسلسل الهرمي للقيم الاخلاقية كما هو معبر عنه في الجملة : « الآخرون لا بد أن يصبحوا الأولين ») ورغب أن يفسرها على اساس نشأوي فانه سيعتمد على السيرة الفردية للمؤلف ويحاول أن يفهم الفكرة فقط على أسـاس الاحـداث والدوافـع الخاصـة في التـاريخ الشخصي للمؤلف. من الواضح طبعا أنه يمكن عمل الكثير بهـذه الطريقـة ، فكما أن المنبـع والموضع الأصلي للخبرات التي تحفزني حقا هو في تاريخ حياتي الخاص ، كذلك فان تاريخ حياة المؤلف هو المنبع والموضع لخبراته . لكنه واضح أيضا أنه اذا كان يكفي بالنسبة للتفسير النشأوي لنمط السلوك الفردي الخاص أن نعود الى الفترات الأولى من تاريخ الفرد (كما يفعل التحليل النفسي مثلا حين يحاول تفسير الاعراض التطورية اللاحقة في شخصية الفرد على أساس خبراته الطفولية) فان تركيز الاهتمام على تاريخ حياة الفرد فقط وتحليله لا يكفي بالنسبة لنمط سلوكي ذي أهمية اجتماعية ، كأعادة تقييم القيم (transvaluation of values) ، وما ينجم عن ذلك من تحول في نظام حياة المجتمع بكامله وبكل تشعباته . ذلك أن جذور اعـادة التقييم المذكور اعلاه موجودة اساسا في وضع الجماعة التي يساهم مئات وآلاف الاشخاص فيها ، كل بطريقته الخاصة ، في الاطاحة بالمجتمع الموجود . كل واحد من هؤلاء الاشخاص يُعِدّ وينفذ اعادة التقييم

هذه بمعنى انه يعمل بأسلوب جديد ضمن تركيبه كاملة من الاوضاع الحياتية التي تمس حياته مسا وثيقا . ولو حاول هذا المنهج النشأوي في التفسير أن يتعمق بدرجة كافية لما استطاع في المدى الطويل أن يحصر نفسه في تاريخ حياة الفرد، ولاكتشف انه لا بد أن يربط بين أشياء كثيرة وأنه لا بد في آخر الأمر أن يتطرق الى اعتماد تاريخ حياة الفرد ووضع الجماعة الأكثر شمولا كل على الآخر. ذلك ان تاريخ حياة الفرد ليس الا واحدا من سلسلة من تواريخ الحياة المتداخلة في بعضها والتي لها خلفية فكرية مشتركة داخل الهيجان العام. ان الدافع الجديد الخاص بالفرد الواحد انما هو جزء من تركيبة الدوافع التي يشترك فيها أشخاص عديدون بطرق متعددة. ومن ميزات وجهة النظر السوسيولوجية أنها وضعت نشأة المعنى المنبثقة من سياق حياة الجماعة بمحاذاة النشأة الفردية لنفس المعنى.

ويشترك هذان المنهجان اللذان عالجناهما فيما سبق - وهما المنهج السيكولوجي والمنهج الابستيمولوجي - في دراسة الظواهر الحضارية ، في محاولة لشرح المعنى على أساس نشأته في الذات . المهم في هذه الحالة ليس كونهما كانا يفكران بالفرد الملموس المتميز أو بعقل عام في حد ذاته بقدر ما هو كونهما كانا يتصوران العقل الفردي كشيء منفصل عن الجماعة . وبهذا فانهما أدخلا الى المشاكل الأساسية السيكولوجية والابستيمولوجية ، ودون أن يحُسَّا بذلك ، افتراضات زائفة . وقد أصبح من واجب المدخل السوسيولوجي تصحيح هذا الخطأ . وأهم ما تفعله السوسيولوجيا هنا هو أنها تضع نهاية لخرافة انفصال الفرد عن الجماعة التي يفكر ضمن اطارها وحسب نسيجها .

ان خرافة الفرد المعزول المكتفي بذاته هي الأساس في أشكال عديدة للابستمولوجيا الفردية والسيكولوجيا النشأوية . لقد كانت الابستيمولوجيا تتعامل مع هذا الفرد المعزول المكتفي بذاته وكأنه يمتلك في جوهره ومنذ البداية كل القدرات التي تتميز بها الكائنات الانسانية ، بما في ذلك المعرفة المحضة ، وكأنه كان ينتج معرفته عن العالم من داخل ذاته فقط ومن مجرد تجاوره مع العالم الخارجي . وبنفس الطريقة يمر الفرد بالضرورة في السيكولوجيا التطورية الفردية بمراحل معينة في التطور ، وخلال هذه المراحل لا يكون للبيئة الاجتماعية والمادية الخارجية من وظيفة سوى تسهيل مهمة هذه القدرات الفعالة لدى الفرد . مثل هذه النظريات ظهرت ونمت في تربية قوامها المذهب الفردي النظري المبالغ فيه (كالمذهب الذي وجد في عصر النهضة وفي عصر المذهب الليبرالي الفردي) الذي ما كان يمكن أن يوجد الا في وضع اجتماعي عَمِيَ عن رؤية العلاقة الاصلية بين الفرد والجماعة . وفي مثل هذه الاوضاع الاجتماعية كثيرا ما يعجز الملاحظ عن رؤية دور المجتمع في تشكيل وَقَوْلَبَة الفرد الى درجة أنه يشتق الصفات (التي من الواضح أنها لا يمكن أن توجد الا كنتيجة للحياة العامة والتفاعل بين الافراد) من الطبيعة الاصلية للفرد أو من جيناته

الوراثية . (اننا نهاجم هذه الخرافة ليس من وجهة نظر فلسفة عليا ، ولكن فقط لانهـا تُدْخِل معلومات خاطئة في صورة نشأة المعرفة والخبرة) .

في واقع الامر انه بعيـد عن الصواب ان نفترض ان فردا ذا قـدرات مطلقة ثابتة الى حد ما يواجه العالم ، ويكوّن خلال سعيه الى الحقيقة صورة عن العالم فقط من المعلومات التي تمنحها له خبراته . ولسنا نستطيع أن نصدق أنه بعد ذلك يقارن صورة العالم التي يتوصل اليها بصور العالم التي توصل اليها أفراد آخرون بأسلوب مستقـل شبيه بأسلوبـه ، وأنـه خلال نوع من النقاش تظهر الى حيز الوجود الصورة الصحيحة عن العالم التي يتقبلها الآخرون . ان الأمر على النقيض من هذا ، ومن الأصح كثيرا ان نقول ان المعرفة هي منذ البداية عملية تعاونية في حياة الجماعة ومن خلالها يكشف كل فرد عن معرفته في اطار المصير المشترك والنشاط المشترك والتغلب المشترك على الصعوبات (لكن لكل فرد في هذا كله نصيب مختلف) . وبناء عليه فان منتجات عملية التعرف هي ، على الاقل في جزء منها ، متباينة لأنه لا يمكن لكل الجوانب الممكنة للعالم ان تدخل ضمن المدى البصري والإدراكي لاعضاء الجماعة . اذ لا يدخل في هذا المدى الا الجوانب التي تبرز منها صعوبات ومشاكل للجماعة . حتى هذا العالم المشترك (الـذي لا تشـارك فيه جماعات خارجية بنفس الطريقة) يبدو مختلفا لدى الفئات الصغيرة داخل الجماعة الأكبر . وهو يبدو مختلفا لأن الفئات الصغرى والطبقـات الـدنيا في مجتمـع تتعـدد فيه الوظـائف وتتميز عن بعضها ، لها مدخل خبراتي (experinetial) مختلف الى المحتويات المشتركة في أشياء هذا العالم . وفي السيطرة الفكرية على مشاكل الحياة يعين لكل امرىء جزء مختلف ويطلب منه أن يعالجه بطريقة مختلفة تماما طبقا لاهتماماته الحياتية المختلفة . ان درجة الزيف في الصـورة التـي يعطيها التصور الفردي الخاص بمشكلة المعرفة عن المعرفة الجماعية تتفق مع ما يمكن أن يحدث لو فكرنا بتقنية مصنع متخصص جدا فيه ألفا عامل ، أو فكرنا بنمطية العمل فيه ، أو بانتاجيته، على اساس أن كل واحد من الألفي عامل يشتغل في حجيرة منفصلة ويقوم بنفس العمليات لنفسه وفي نفس الوقت ، وينجز وحده كل واحد من المنتجات من بدايته حتى نهايته . وبالطبع لا يقـوم العمال ، في واقع الأمر ، بعمل نفس الشيء بنفس الاسلوب ، ولكنهم يعملون كجماعة، ومن خلال تقسيم الوظائف يُخرجون جماعيا الانتاج كله الى حيز الوجود .

لنسأل انفسنا لحظة عن الشيء الناقص في النظرية القديمة كما هي متمثلة في إعادة التفسير الفردية هذه لعملية العمل الجماعي والانجاز الجماعي . أولا ، يتم اهمال الاطار الذي يحدد، لدى التقسيم الحقيقي للعمل ، طبيعة عمل كل فرد ابتداء من رئيس مجلس الادارة وانتهاء بأدنى عامل تحت التمرين ويحدد وينسق بأسلوب ذكي طبيعة كل انتاج جزئي يتمه العامل الفرد .

ولم يكن الفشل في ملاحظة الصفـة الاجتماعية في التعـرف والممارسـة ناجمـا ، كما يظـن

الكثيرون ،، من تجاهل دور العامة (the mass) والمبالغة في التأكيد على دور الانسان الفذ بل ينبغي البحث عن تفسير لذلك الفشل في كون الرابطة الاجتماعية الاصلية (التي تتغذى عليها وتتطور منها كل خبرة وممارسة فردية خاصة في الجماعة) لم تُحْظَ قط بالتحليل والفهم.[1] هذا الاعتماد الاصلي لدى عناصر العملية الحياتية بعضها على البعض الآخر والذي هو مشابه لتقسيم العمل ولكنه ليس مطابقا له ، يختلف في المجتمع الزراعي عنه في العالم المدني . أضف الى ذلك أن الجماعات المختلفة المشاركة في حياة المدينة في أي وقت واحد تواجه مشاكل معرفية (cognitive) مختلفة وتتوصل الى خبراتها عبر مسالك مختلفة حتى بالنسبة لنفس الأشياء. فقط حينما نُدْخِل في المدخل النشأوي ومنذ البداية وجهة النظر التي تقول أن جماعة مكونة من ألفي شخص لا ترى نفس الشيء ألفي مرة، ولكن طبقا للترابط الداخلي في حياة الجماعة وطبقا للاهتمامات والمصالح والوظائف المتعددة المتنوعة تظهر فئات ثانوية (subgroups) تعمل وتفكر جماعياً مع بعضها وضد بعضها- فقط حتى تُرى الأشياء من هذه الزاوية نستطيع التوصل الى تفهم أن المعاني المختلفة تنشأ في المجتمع الشامل نفسه نتيجة للأصول الاجتماعية المتشعبة لمختلف الأعضاء في المجتمع كله.

وثمة تحريف غير شعوري آخر تقترفه الابستيمولوجيا الكلاسيكية لدى وصفها لنشأة العملية التعرّفية ، وهو أنها تنظر الى المعرفة وكأنها نشأت من فعل تأملي نظري بحت . وهي هنا تبدو وكأنها ترفع حالة هامشية الى مستوى قاعدة مركزية . وكقاعدة عامة ، ان الفكر الانساني لا يقوم بتأثير دافع تاملي ، بل هو يتطلب تيارا تحتيا اراديا وانفعاليا ولا شعوريا لكي يضمن استمرار التوجه الى المعرفة في حياة الجماعة . ولان عملية التعرف هي بالضبط وفي الاساس عملية تعرف جماعي (ان فكرة الفرد الوحيد ليست سوى حالة خاصة تطورت حديثا) فانها تفترض سلفا وجود معرفة مشتركة ناجمة عن خبرة مشتركة قائمة في اللاشعور . وعلى كل حال ، حالما يتم ادراك أن أكبر قسم من الفكر مبني على قاعدة من الأعمال الجماعية ، يضطر المرء الى الاعتراف بقوة اللاشعور الجماعي .ان الظهور الكامل لوجهة النظر السوسيولوجية بخصوص المعرفة من المحتم أن يحمل معه الكشف التدريجي عن الاساس اللاعقلاني للمعرفة الفعلية .

ان التحليل الابستمولوجي والسيكولوجي لنشأة الافكار لم يعثر على العامل الاجتماعي في

---

(١) ليس هناك ما هو أكثر عقمًا من أن نفترض أن التعارض بين وجهتي النظر الفردية والسوسيولوجية هو نفس التعارض القائم بين «الشخصية الفذة» و «جمهور العامة» (the mass) . اذ ليس في المدخل السوسيولوجي ما يحول دون اهتمامه بوصف أهمية الشخصية الفذة في العملية الاجتماعية. الفرق الحقيقي هو ان وجهة النظر الفردية هي في معظم الحالات عاجزة عن رؤية أهمية الاشكال المتعددة للحياة الاجتماعية بالنسبة لتطور القدرات الفردية، بينما تسعى وجهة النظر السوسيولوجية منذ البداية الى تفسير النشاط الفردي في كل المجالات داخل اطار وسياق خبرة الجماعة.

المعرفة الا في وقت متأخر . ويمكن تفسير هذا الامر بكون هذين الفرعين من الدراسة ظهرا في فترة ازدهار المذهب الفردي في المجتمع وحصلا على اطار لمشاكلهما في عهود ساد فيها المذهب الفردي (individualism) والمذهب الذاتي (subjectivism) في الحقبة التي كان فيها النظام الاجتماعي الخاص بالقرون الوسطى يتفسخ وينهار ، وفي البدايات الليبرالية للعصر البرجوازي ـ الرأسمالي . ففي هذه العهود كان المهتمون بهذه المشاكل ، وهم المفكرون والاشخاص الأثرياء المتعلمون في المجتمع البرجوازي ؛ يجدون أنفسهم في ظروف يتعذر عليهم فيها الى حد كبير رؤية الترابط الاصلي في النظام الاجتماعي . ولهذا تمكنوا، وبايمان صادق ونية سليمة ، أن يعرضوا المعرفة والخبرة على أنها ظواهر فردية نموذجية . ولانه لم يكن في اذهانهم الا ذلك الجزء من الواقع الخاص بهيمنة الاقليات والمتميز بالتنافس بين الافراد ، فان الاحداث الاجتماعية كانت تبدو وكأن الافراد المستقلين هم الذين يقومون من داخل ذواتهم بالمبادرة الى الفعل والى المعرفة . وحين كان المجتمع يُرَى من هذا الجزء فانه كان يبدو وكأنه ليس سوى مجموعة كبيرة معقدة تعقيدا لا يمكن فهمه ، مكونة من التصرفات الفردية العفوية في الفعل والمعرفة . هذه الصفة الفردية بشكل متطرف لا تصلح ، حتى بالنسبة لما يسمى البناء الاجتماعي الليبرالي ككل ، طالما أن المبادرة الحرة نسبيا للافراد القياديين توجّه وترشّد هنا ايضا بواسطة ظروف الحياة الاجتماعية وبواسطة الواجبات التي يقومون بها . (وهكذا فاننا نجد هنا أيضا ترابطا اجتماعيا خفيا كامنا وراء المبادرة الفردية) . من ناحية أخرى فانه صحيح ولا شك أنه توجد تراكيب اجتماعية يتاح فيها لبعض الطبقات (بسبب اتساع المنطقة التي تتحقق فيها المنافسة الحرة) ان تنال مقدارا كبيرا من الفردية في فكرها وسلوكها . لكنه ليس من الصحيح اعطاء تعريف لطبيعة الفكر عموما على اساس هذا الوضع التاريخي الخاص الذي اتيح فيه لطريقة فردية نسبيا في التفكير أن تنمو وتتطور في ظل ظروف استثنائية . اننا نتجاوز ونهمل حقائق التاريخ اذا نظرنا الى هذه الحالة الاستثنائية وكأنها صفة بديهية في سيكولوجيا الفكر وفي الابستمولوجيا , ولن ننجح في التوصل الى سيكولوجيا فعالة كافية والى نظرية للمعرفة ككل ، اذا كانت نظريتنا في المعرفة (our epistemology) تفشل منذ البداية في الاعتراف بالصفة الاجتماعية في فعل التعرف ، وتفشل في النظر الى التفكير الفردي بوصفه حالة استثنائية .

ومن الواضح في هذه الحالة أيضا أنه لم يكن صدفة ان تضاف وجهة النظر السوسيولوجية الى وجهات النظر الاخرى في تاريخ متقدم نسبيا . كما أنه ليس من قبيل الصدفة ان تبرز النظرة التي تجمع بين المجالات الاجتماعية والمعرفية في وقت تتضافر فيه معظم جهود البشرية مرة اخرى للقيام بعمل مضاد للميل الى مجتمع فردي غير موجه (هذا الميل الذي يكاد يبلغ درجة الفوضى anarchy) وذلك بخلق نموذج لنظام اجتماعي أكثر تماسكا وتناسقا . في مثل هذا الوضع لا بد أن يظهر احساس عام باعتماد الامور بعضها على بعض ـ لان هذا الاعتماد المتبادل يربط الخبرة

الواحدة بتيار الخبرة الذي تصب فيه خبرات الافراد ، كما يربط هذه جميعا بنسيج الخبرات والنشاطات المشتركة على نطاق أوسع . وهكذا فان نظرية المعرفة التي تبرز حديثا هي ايضا محاولة تأخذ في الحسبان تجذر المعرفة في البنية الاجتماعية . ويوجد في هذا الوضع نوع جديد من التوجه الى الحياة والتكيف معها ، نوع يسعى جاهدا لوضع حد للغربة والتفسخ اللذين نجما عن المبالغة في الموقف الفردي والآلي . ان الاساليب الابستمولوجية والسيكولوجية والسوسيولوجية في وصف وتحديد المشاكل هي الاشكال الثلاثة الأهم من كل ما عداها في إثارة الأسئلة عن طبيعة عملية التعرف ، وأكثر الاشكال كفاءة للبحث في طبيعة هذه العملية . وقد حاولنا جاهدين ان نعرضها بطريقة تجعلها تبدو كأجزاء من وضع واحد متكامل وتظهر واحدة تلو الاخرى في تلاحق حتمي ، وتتبادل التغلغل احدها في الاخرى ، وبهذا الشكل فانها تزودنا بأساس وقاعدة للتأملات والأفكار المسجلة في هذا الكتاب .

٤ ـ السيطرة على اللاشعور الجماعي بوصفها واحدة من مشاكل عصرنا

ليس ظهور مشكلة تعدد أساليب الفكر ـ التي برزت ابان التطور العلمي ومع ادراك الدوافع اللاشعورية الجماعية التي كانت خفية من قبل ـ سوى واحد من مظاهر تفشي القلق الفكري الذي يتميز به عصرنا . ورغم الانتشار الديموقراطي للمعرفة ، فقد ظلت المشاكل الفلسفية والسيكولوجية التي عرضناها مقصورة على أقلية فكرية صغيرة نسبياً . وبالتدريج راحت هذه الأقلية الفكرية تعتبر هذا القلق الفكري كأنه امتياز مهني خاص بها . وكان من الممكن أن تظل هذه المشاكل موضوع اهتمام خاص بهذه الجماعات الفكرية لو لم تُستْدرَج كل الطبقات بواسطة ازدهار الديموقراطية الى الدخول في النقاش السياسي والفلسفي .

يبين العرض السابق أن جذور النقاش الذي كان يدور بين المفكرين قد امتدت حتى وصلت الى وضع المجتمع كله . ولم تكن مشاكل المفكرين ، في كثير من جوانبها ، سوى تقوية متسامية وتشذيب عقلاني للأزمة الفكرية والاجتماعية التي كانت في أعماقها تشمل المجتمع كله . ذلك أن انهيار النظرة الموضوعية الى العالم التي كانت الكنيسة في العصور الوسطى تدعمها وتضمن استمرارها ، انعكس حتى في أبسط الأذهان . وما كان الفلاسفة يتناحرون فيما بينهم بشأنه بعبارات فكرية كانت الجماهير تمارسه على شكل صراع ديني .

حين ظهرت معتقدات دينية متعددة لتحل محل النظام العقائدي الواحد المدعوم بالالهام الالهي والذي كان يساعد العالم الزراعي الساكن على تفسير كل ما هو أساسي وجوهري ـ وحين قامت طوائف دينية صغيرة كثيرة لتحل محل الدين العالمي الواحد السابق ، فان عقول الناس البسطاء أصبحت ضحية توترات شبيهة بالتوترات التي عاناها المفكرون على المستوى الفلسفي في ظل تواجد نظريات عديدة بشأن الحقيقة والمعرفة .

في بداية العصور الحديثة أقامت الحركة البروتستانتية فكرة اليقين الذاتي بشأن الخلاص الروحي لتحل محل الخلاص الروحي الموحى به الذي كانت المؤسسة الموضوعية للكنيسة الكاثوليكية تبشر به وتدعمه . فقد افترضت الحركة البروتستانتية على ضوء العقيدة الجديدة ، أن على كل شخص أن يقرر طبقاً لضميره الذاتي الخاص به إن كان سلوكه يرضي الله ويؤدي إلى الخلاص الروحي . وهكذا فإن البروتستانتية حولت المعيار الذي كان حتى الآن موضوعياً الى معيار ذاتي ، وكان عملها هذا موازياً لما كانت الأبستمولوجيا الحديثة تقوم به حين تخلت عن نظام للوجود مكفول موضوعياً واتجهت الى الذات الفردية . ولم تكن الخطوة كبيرة للانتقال من عقيدة اليقين الذاتي بشأن الخلاص إلى وجهة النظر النفسية التي اصبحت ملاحظة العملية النفسية فيها (وبالتدريج وبعد أن تطورت إلى حب استطلاع حقيقي) أهم من الإصغاء الى معايير الخلاص الروحي التي كان الناس فيما سبق يستعملونها ليكتشفوا بها حقيقة أرواحهم .

ومما ساعد على زعزعة الإيمان بنظام موضوعي واحد للعالم محاولة الدول السياسية في عصر الاستبداد المستنير اضعاف الكنيسة الكاثوليكية بواسطة الوسائل نفسها التي كانت الكنيسة تستعملها ، ألا وهي ايجاد تفسير موضوعي للعالم تدعمه الدولة بدل التفسير الذي كانت الكنيسة تبشر به وتدعمه . وبهذا كانت الدولة تخدم قضية عصر النور (Enlightenment) التي كانت في الوقت نفسه أحد أسلحة الطبقة البرجوازية الصاعدة . وقد أحرزت الدولة الحديثة والطبقة البرجوازية نجاحاً بالمقدار الذي زاد فيه إحلال النظرة الطبيعية العقلانية إلى العالم محل النظرة الدينية . لكن هذا حدث دون تغلغل المعرفة الكاملة المطلوبة في التفكير العقلاني إلى أوسع الطبقات الاجتماعية . أضف إلى هذا أن انتشار هذه النظرة العقلانية عن العالم قد تحقق دون أن يتاح للطبقات المتأثرة به أن تصل للمركز الاجتماعي الذي يساعد على جعل أشكال العيش والتفكير أشكالاً فردية .

لكن من غير الوضع الحياتي الاجتماعي الذي يؤدي حتماً الى الفردية ، يصبح نمط الحياة الخالي من الأساطير الجماعية صعب الاحتمال . فالتاجر والمقاول والمفكر يحتل كل منهم بطريقته الخاصة مركزاً يتطلب منه اتخاذ قرارات عقلانية بشأن الواجبات التي تفرضها الحياة اليومية . ولكي يتوصل إلى هذه القرارات من الضروري دائماً أن يحرر الفرد أحكامه من أحكام الآخرين وأن يتوصل لحل قضايا معينة بطريقة عقلانية ومن وجهة نظر مصالحه واهتماماته الخاصة . ولا ينطبق هذا على الفلاحين من النمط القديم ولا على الجماهير التي ظهرت حديثاً والتي كانت تتألف من الموظفين الصغار ذوي الياقات البيضاء الذين يملأون مناصب لا تتطلب منهم الا القليل من المبادرة كما لا تتطلب حكمة من النوع الفكري التأملي . ذلك أن أنماط السلوك لدى هؤلاء تُنَظَّم إلى حد كبير على أساس الأساطير والتقاليد والإيمان الجماهيري بالزعيم والقائد . الناس الذين لا

يتدربون في حياتهم اليومية وبواسطة مهنهم التي تفرض عليهم التفرد ، على اتخاذ قرارتهم الخاصة ، وعلى معرفة ما هو خطأ وما هو صواب من وجهة نظرهم الشخصية الخاصة ، والذين لا يضطرون لتحليل الأوضاع الى عناصرها ، ويفشلون - زيادة على ذلك - في أن ينموا في أنفسهم وعياً بذواتهم يظل متماسكاً حتى حين ينقطع الفرد منهم عن نمط الحكم الخاص بجماعته ويضطر الى التفكير بالأمور وحده وبنفسه - مثل هؤلاء الناس ليسوا في مركز يتيح لهم الصمود والثبات ، حتى في المجال الديني ، أمام الأزمات الداخلية العنيفة ، كأزمة الريبية والتشكك . إن الحياة بمعنى التوازن الداخلي الذي لا بد من تجديده باستمرار هي العنصر الجوهري الجديد الذي يجب على الإنسان الحديث ، على المستوى الفردي ، أن يتقنه ويجيده اذا كان لا بد له أن يعيش على أساس عقلانية عصر النور (the rationality of the Enlightenment) . المجتمع الذي لا يستطيع ، بسبب تقسيم العمل والتمييز الوظيفي فيه ، أن يوفر لكل فرد مجموعة من المشاكل ومن مجالات العمل ليمارس فيها أقصى ما لديه من مبادرة وحكم فردي ، لا يستطيع أيضاً أن يوجد تصوراً فردياً وعقلانياً شاملاً عن العالم (a thorough-going individualistic and rationalistic Weltanschauung) ، وقادراً على أن يطمع في أن يصبح واقعاً اجتماعياً فعالاً .

إنه من الخطأ أن نصدق - كما يفعل المفكرون بسهولة - أن عصر النور الذي استمر عدة قرون قد غير الناس فعلاً وبصورة جوهرية ، لأن الدين ، رغم أنه ضَعُفَ ، استمر في الوجود على شكل طقوس وطوائف وتعبد وخشوع وأنماط من الممارسة الصوفية . ورغم ذلك فلقد كان تأثير عصر النور من القوة بحيث زعزع الى حد كبير النظرة الدينية الى العالم وبالتدريج تغلغلت أشكال الفكر الخاصة بالمجتمع الصناعي الى تلك الميادين التي كانت لها علاقة بالصناعة ، وراحت تقوض العنصر تلو الآخر في التفسير الديني للعالم .

لقد ادعت الدولة الاستبدادية المطلقة أن وضع تفسير خاص بها عن العالم هو واحد من امتيازاتها ، وبهذا اتخذت خطوة أصبحت فيما بعد ، ومع انتشار الديموقراطية في المجتمع ، سابقة هامة . فقد أظهرت بهذا أن السياسة قادرة على استعمال تصورها للعالم كسلاح ، وأن السياسة ليست مجرد صراع على السلطة ، وأنها لم تصبح مهمة حقاً وبشكل جوهري إلاّ بعد أن غرست أهدافها في نوع من الفلسفة السياسية وذلك بأن أوجدت تصوراً سياسياً عن العالم . ولسنا بحاجة هنا إلى اعطاء صورة تفصيلية عن كيفية اضطرار الدولة والأحزاب السياسية ، مع ازدياد الديموقراطية ، إلى أن تتزود في صراعاتها بأسس وقواعد ومناهج فلسفية . الليبراليون أولاً ، ثم المحافظون الذين حذوا حذوهم في تردد ، وأخيراً الاشتراكيون - كل منهم جعل من أهدافه السياسية عقيدة فلسفية ذات نظرة خاصة الى العالم وذات مناهج تفكيرية راسخة وذات نتائج مرسومة . وهكذا أضيف الى الانقسام في النظرة الدينية للعالم تَشَرْذُمٌ في وجهات النظر السياسية .

لكن في حين خاضت الكنائس والطوائف الدينية معاركها بأدوات عقائدية لا عقلانية متعددة ، ولم تطور عناصر كفاح عقلانية إلا في آخر الأمر وفقط من أجل رجال الدين وفئة المفكرين العلمانيين الصغيرة ، فان الأحزاب السياسية الصاعدة أدخلت الحجج العقلانية والعلمية حين أمكنها ذلك في مناهجها الفكرية بدرجة أكبر ، ومنحت هذه الحجج أهمية أعظم . وكان هذا ناجماً جزئياً عن ظهورها المتأخر في التاريخ ، في وقت كان العلم فيه يحظى باحترام اجتماعي أكبر ، كما نجم أيضاً عن طريقة تجنيد العاملين فيها ، إذ كان هؤلاء - في أول الأمر على الأقل - يُختارون من بين صفوف المفكرين المتحررين المذكورين أعلاه . فقد كان من المناسب لحاجات المجتمع الصناعي وحاجات هذه الفئات من المفكرين أن يقيموا أعمالهم الجماعية ليس على أساس التفسير الصريح لعقيدتهم ، ولكن على أساس نظام من الأفكار يسهل تبريره عقلانياً .

وكانت نتيجة هذه الملغمة (أو الدمج) للسياسة والفكر العلمي أن أعطي بالتدريج لكل نموذج في السياسة (على الأقل في الأشكال التي عرض بها نفسه على الناس ليقبلوه) لوناً علمياً ، كذلك راح كل موقف علمي بدوره يحمل لوناً سياسياً .

لقد كان لهذه الملغمة نتائج سلبية وايجابية . فقد سهلت انتشار الأفكار العلمية كثيراً بحيث راحت طبقات اجتماعية أوسع تبحث خلال وجودها السياسي كله عن تبريرات نظرية لمراكزها ومواقفها . وتعلمت بذلك - مع أنها كثيراً ما فعلت ذلك بأسلوب دعائي جداً - أن تفكر بالمجتمع والسياسة حسب مقولات التحليل العلمي . كذلك كان هذا مفيداً للعلم الاجتماعي والسياسي الذي فاز بفهمٍ ماديٍّ ملموس للواقع ، وبهذا أعطى نفسه قاعدة لتحديد مشاكله ، مما زوده برابطة دائمة مع ذلك المجال من الحقيقة الذي يعمل فيه ، ألا وهو المجتمع . ذلك أن أزمات الحياة الاجتماعية ومقتضياتها زودته بموضوع تجريبي للدراسة ، كما زودته بالتفسيرات الاجتماعية والسياسية ، وبالفرضيات التي تصبح الأحداث بواسطتها قابلة للتحليل . لقد تمكن آدم سميث (Adam Smith) ومـاركس (Marx) - وسنكتفي بذكر هذين الفيلسوفين - من اتقان وتوسيع نظريتيهما بفضل محاولاتهما تفسير وتحليل الأحداث التي كانت تمارَسُ جماعياً .

لكن العائق (liability) الوحيد في هذا الاتصال المباشر بين النظرية والسياسة يكمن في الحقيقة التالية ، وهي أنه بينما يحتاج العلم دائماً الى الاحتفاظ بصفته التجريبية اذا رغب أن ينصف المجموعات الجديدة من الحقائق ، لا يستطيع التفكير الخاضع لموقف سياسي أن يسمح لنفسه باستمرار باعادة تكييف نفسه طبقاً للخبرات الجديدة . فالأحزاب السياسية لا تستطيع ، وبالذات لأنها منظمة ، أن تحافظ على المرونة في مناهج تفكيرها ، كما أنها ليست مستعدة دائماً لتقبل أي جواب جديد قد تسفر عنه تحقيقاتها . انها من حيث بنيتها مؤسسات جماهيرية ومنظمات محاربة . وهذا في حد ذاته يرغمها على السير في اتجاه عقائدي . وكلما ازداد تحول المفكرين الى

عاملين حزبيين زاد فقدانهم لصفة المرونة والقدرة على تقبل الجديد التي جلبوها معهم من وضعهم السابق القابل للتغير .

الخطر الآخر الذي ينجم عن هذا التحالف بين العلم والسياسة هو أن الأزمات التي تصيب الفكر السياسي تصبح أيضاً أزمات في التفكير العلمي . وسنركز اهتمامنا على واحدة فقط من حقائق هذه التركيبة المعقدة ، لأن هذه الحقيقة أصبحت هامة بالنسبة للوضع المعاصر . إن السياسة صراع ، وهي تزداد ميلاً لأن تصبح صراع موت أو حياة . وكلما ازداد هذا الصراع عنفاً اشتدت قبضته على التيارات الانفعالية التحتية الخفية التي كانت من قبل تعمل بشكل لا شعوري ولكن بتركيز وكثافة أكبر ، وأرغمتها على الدخول في ميدان الوعي والشعور المكشوف .

في النقاش السياسي صفة تجعله مختلفاً جوهرياً عن النقاش الأكاديمي . فهو لا يسعى فقط لأن يكون على حق ، وأنما يسعى أيضاً الى تحطيم قاعدة الوجود الفكري والاجتماعي للخصم . ولهذا فان النقاش السياسي ينفذ الى أعماق في القاعدة الوجودية للتفكير أبعد من الأعماق التي يصل اليها النقاش الذي لا يفكر الا حسب بعض « وجهات النظر » المنتقاة ولا ينظر الا الى « الأهمية النظرية » للمجادلة . وبما أن الصراع السياسي هو منذ بدايته شكل مُعَقْلن (rationalized) للصراع على السيادة الاجتماعية ، فانه يهاجم المكانة الاجتماعية للخصم ، وهيبته ، وثقته بنفسه . ومن الصعب أن نقرر في هذه الحالة إن كان تصعيد أو استبدال الأسلحة القديمة في الصراع (أي الاستعمال المباشر للقوة والقمع والاضطهاد) بسلاح النقاش هو حقاً تحسن جوهري في الحياة البشرية . صحيح أن الاضطهاد والظلم المادي صعب على التحمل خارجياً ، أما الإبادة النفسية التي حدثت في أكثر من حالة ، فان تحملها ربما يكون أصعب . ولذلك فانه لا عجب أنه في هذا المجال بالذات كان كل تفنيد نظري لموقف العَدُوّ يتحول بالتدريج إلى هجوم أشد ضراوة على كل ما هو جوهري في الوضع الحياتي كله لدى الخصم ، على أمل أن يؤدي تحطيم نظريات الخصم الى تقويض مركزه الاجتماعي . زيادة على هذا ، فانه ليس من الغريب أن المرء في هذا الصراع ينظر إلى الفكر على أساس ارتباطه بنمط معين من الوجود ، ولهذا ينتبه المرء منذ البداية ليس فقط الى ما يقوله الخصم ، ولكن أيضاً إلى الجماعة التي ينطق باسمها ، وإلى الفعل الذي تمهد له حججه . صحيح أن الفكر كان دائماً تعبيراً عن حياة الجماعة وعملها (فيما عدا الفكر الأكاديمي الصرف الذي استطاع لفترة أن يعزل نفسه عن الحياة النشيطة) . لكن كان الفرق يكمن إما في أن القضايا النظرية في الصراعات الدينية لم تكن ذات أهمية أولية ، أو في أن الناس لدى تحليلهم لخصومهم لم يكونوا يصلون الى تحليل جماعات خصومهم لأن العناصر الاجتماعية في الظواهر الفكرية لم تكن ، كما رأينا من قبل ، قد أصبحت مرئية لدى مفكري الحقبة الفردية .

في النقاش السياسي في الديموقراطيات الحديثة حيث كانت الأفكار تمثل بوضوح أكبر جماعات معينة ، أصبح التأثير الوجودي والاجتماعي في صنع الفكر يرى بسهولة أكبر . من ناحية المبدأ كانت السياسة هي أول من اكتشف المنهج السوسيولوجي في دراسة الظواهر الفكرية . وفي الأساس كان ميدان الصراعات السياسية هو الميدان الذي أدرك فيه الناس لأول مرة وجود الدوافع الجماعية اللاشعورية التي كانت دائماً ترسم اتجاه الفكر . إن النقاش السياسي هو أصلاً أكبر قدراً وأعمق من الجدل النظري ـ فهو يمزق أستار التنكّر وحُجُب التخفي ، وهو يزيل الأقنعة عن تلك الدوافع اللاشعورية التي تربط وجود الجماعة بطموحاتها الحضارية وبحججها النظرية . لكن بالمقدار الذي حاربت به السياسة الحديثة بأسلحة نظرية ، تغلغلت عملية ازالة الأقنعة حتى الجذور الاجتماعية للنظريات .

لهذا فان اكتشاف الجذور الوضعية ـ الاجتماعية للفكر اتخذ أول الأمر شكل إزالة الأقنعة . فبالاضافة الى اضمحلال النظرة الموضوعية الواحدة الى العالم ـ هذا الاضمحلال الذي اتخذ بالنسبة لرجال الشارع البسطاء شكل تصورات متعددة مختلفة عن العالم ، وعرض نفسه على المفكرين على شكل أساليب فكرية متعددة لا يمكن التوفيق بينها ـ دخل الى ذهن الناس عموماً الميل لازالة الأقنعة عن الدوافع الوضعية اللاشعورية في فكر الجماعة . هذه الدفعة الأخيرة من تقوية الأزمة الفكرية يمكن وصفها بمفهومين يشبهان الشعارات ، الا وهما « الإيديولوجيا واليوتوبيا » اللذين اختيرا ، لما لهما من أهمية رمزية ، عنواناً لهذا الكتاب .

ويعكس مفهوم « الايديولوجيا » أحد الاكتشافين اللذين انبثقا عن الصراع السياسي ، ألا وهو أن الجماعات الحاكمة يمكن أن تصبح في تفكيرها مهتمة اهتماماً مركزاً جداً ومرتبطاً بوضعها بحيث لا تعود قادرة على رؤية بعض الحقائق التي قد تقوض إحساسها بالسيطرة . ومن مضامين كلمة « الايديولوجيا » ذلك الإدراك بأنه في بعض الأوضاع يقوم اللاشعور الجماعي لدى بعض الجماعات بحَجْبِ وإخفاء الحالة الحقيقية للمجتمع عن نفسه وعن الآخرين ، وبهذا يحقق الاستقرار في ذلك المجتمع .

أما مفهوم التفكير اليوتوبي فيعكس الاكتشاف الثاني المضاد المنبثق عن الصراع السياسي ، ألا وهو أن جماعات مظلومة معينة هي فكرياً مهتمة أشد الاهتمام بتحطيم حالة معينة للمجتمع . وهذا يجعلها ، دون أن تدري ، لا ترى في الوضع إلا تلك العناصر التي تميل الى تحطيمها . وهي لذلك عاجزة عن تشخيص حالة المجتمع القائمة تشخيصاً صحيحاً . فهي ليست على الاطلاق مهتمة بما هو موجود حقاً ، اذ أنها في تفكيرها تسعى الى تغيير الوضع القائم . وليس تفكيرها تشخيصاً للوضع ، ولا يمكن استعماله الا كتوجيه للعمل . في العقلية اليوتوبية يخفي اللاشعور الجماعي (الذي توجهه الرغبة في تحقيق الأماني وتقوده إرادة العمل) جوانب معينة من حقيقة

الأمر الواقع . انه يتجاهل كل ما قد يزعزع ايمانه بضرورة تغيير الأمور أو قد يشل رغبته في هذا التغيير .

اللاشعور الجماعي والنشاط المنبثق عنه يساعدان في تمويه بعض جوانب الحقيقة الاجتماعية من اتجاهين . أضف إلى هذا أنه من الممكن ، كما رأينا فيما سبق ، أن نعين بالتحديد مصدر التحريف واتجاهه . ومن مهام هذا الكتاب أن يتعقب ، في الاتجاهين المذكورين ، أهم الأطوار في نشوء هذا الاكتشاف لدور اللاشعور كما يظهر في تاريخ الأيديولوجيا واليوتوبيا . ولكننا هنا لسنا مهتمين الا بوصف الحالة الذهنية التي اعقبت هذه الاستبصارات لأنها من مميزات الوضع الذي انبثق عنه هذا الكتاب .

في أول الأمر توفرت للأحزاب التي نالت هذه « الأسلحة الفكرية » المتمثلة في ازالة الأقنعة عن اللاشعور تفوقاً هائلاً على خصومها . فقد ذُهِل هؤلاء الخصوم عندما تبين لهم أن أفكارهم ليست الا مجرد انعكاسات مشوهة لوضعهم في الحياة ، وتوقعاتٍ عن اهتماماتهم اللاشعورية . إن مجرد القدرة على أن تثبت للخصم ، بالدليل المقنع ، أن الذي يؤثر عليه هو دوافع كانت حتى الآن خافية عليه لا بد أن تملأه بالرعب ، لكنها توقظ في الشخص الذي يستعملها احساساً بالتفوق الرائع . كذلك كانت هذه القدرة تعني في الوقت نفسه أنه هَلّ على البشرية مستوى من الشعور والوعي ظلت حتى الآن تخفيه عن نفسها بعناد كبير . كما أنه لم يكن صدفة أنه لم يجرؤ على القيام بهذا الغزو على منطقة اللاشعور الا المهاجمون ، أما الذين هوجموا فقد غُلِبوا على أمرهم وسُحِقوا مرتين ـ أولاً ، بسبب تعرية اللاشعور ذاتها ، وثانياً ، وزيادة على ما سبق ، لأن هذه التعرية للاشعور تمت بروح من العداوة . إذ أن هناك فرقاً كبيراً بين دراسة اللاشعور بهدف المساعدة وايجاد العلاج ، ودراسته بهدف التعرية وازالة الأقنعة .

لكننا اليوم وصلنا الى مرحلة أصبح فيها هذا السلاح المتمثل في التعرية المتبادلة للمصادر اللاشعورية للوجود الفكري ملكاً لكل الجماعات ولم يعد مقصوراً على جماعة دون غيرها . ولكن بالمقدار الذي سعت فيه الجماعات المتنوعة لتحطيم ثقة خصومها في فكرها بواسطة هذا السلاح الذي هو أحدث الأسلحة الفكرية والمتمثل في تمزيق الأقنعة الى أقصى حد ـ بهذا المقدار نفسه حطمت هذه الجماعات المتصارعة ، بعد أن أُخْضِعَتْ كل الأطراف للتحليل ، ثقة الإنسان بالفكر البشري عامة . إن عملية اماطة اللثام عن العناصر التي هي مشكلة في الفكر ، والتي كانت كامنة ومستترة منذ انهيار العصور الوسطى ـ هذه العملية أدت في آخر الأمر الى انهيار الثقة بالفكر عموماً . إن تزايد الناس الذين يهربون من هذا الوضع ، ويلجأون الى المذهب الريبي ، أو الى اللاعقلانية ، لم يحدث صدفة بل هو أقرب الى الأمر المحتوم .

هنا إذن تياران قويان يتدفقان معاً، ويقوي أحدهما الآخر بضغط كاسح: أولهما، اختفاء العالم الفكري الواحد المتكامل ذي القيم والمعايير الثابتة، وثانيهما: هذا التدفق المفاجىء لما كان حتى الآن عالماً لا شعورياً خفياً، وبروزه في عالم الشعور الواضح وضوح النهار. منذ الماضي السحيق كان فكر الانسان يبدو له كجزء من وجوده الروحي، وليس مجرد حقيقة موضوعية منفصلة. في الماضي كانت إعادة التكيف (reorientation) كثيراً ماتعني تغيراً في الإنسان نفسه. وفي معظم الأحيان كانت إعادة التكيف في تلك العهود الماضية تتخذ شكل التحول البطيء إلى قيم ومعايير جديدة، أو شكل التغير التدريجي في إطار القيم الذي كانت أفعال الناس ستمد منه اتجاهها النهائي. أما في العصور الحديثة فان الأمر أكثر إزعاجا وأعمق فوضى. ذلك أن اللجوء إلى اللاشعور كسلاح أدى إلى نبش التربة التي تنبت منها وجهات النظر المختلفة، وإلى تعرية الجذور التي يستمد الفكر البشري حتى الآن غذاءه منها. وبالتدريج أصبح واضحاً لكل منا أننا حين نتعرف على دوافعنا اللاشعورية لا نعود قادرين على الاستمرار في العيش بالطريقة نفسها التي كنا نعيشها حين كنا نجهل هذه الدوافع. أننا معنيون هنا بالحيرة الأساسية التي يعانيها عصرنا، والتي يمكن أن نلخصها بالسؤال التالي الذي يشخّص أعراض المشكلة: «كيف يمكن للإنسان أن يفكر ويحيا في زمان تُثار فيه مشاكل الايديولوجيا واليوتوبيا بشكل متطرف، وتُدْرَس فيه كل مضامينها دراسة مستفيضة؟»

يمكننا بالطبع أن نهرب من هذا الوضع الذي أصبح تعدد أساليب الفكر فيه أمراً مرئياً، كما أصبح وجود الدوافع اللاشعورية الجماعية فيه أمراً معترفاً به - نعم يمكننا الهرب ببساطة باخفاء هذه الأمور عن أنفسنا. يمكن للمرء أن يَفِرّ إلى منطق فوق - زمني، ويؤكد أن الحقيقة في حد ذاتها هي فوق الشبهات، وأنها ليست ذات أشكال متعددة، وأنها لا علاقة لها بالدوافع اللاشعورية. لكن في عالم ليست المشكلة فيه مجرد موضوع ممتع للنقاش، بل هي حيرة داخلية مؤلمة، لا بد أن يتقدم أحدهم ويرد على هذه الآراء بإصرار، قائلاً: «ليست مشكلتنا في الحقيقة في حد ذاتها، إنها في تفكيرنا كما نجده متجذراً في العمل ضمن وضع اجتماعي، وفي الدوافع اللاشعورية. أرِنا كيف نتقدم من مداركنا الحسية الى تعريفاتك المطلقة. لا تتكلم عن الحقيقة في حد ذاتها، ولكن أرِنا الطريقة التي نترجم بها أقوالنا النابعة من وجودنا الاجتماعي إلى مجال يمكن فيه التسامي على الحزبية وعلى تشرذم الرؤيا البشرية، مجال يؤدى فيه الأصل الاجتماعي وسيطرة اللاشعور على التفكير الى الملاحظة الموجهة المضبوطة بدلاً من الفوضى». إن التوصل إلى الفكر المطلق لا يتم بمجرد الادعاء، على أساس قاعدة عامة، بأن المرء قد حققه، ولا يتم بالاقدام على خلع صفات مثل «فوق الحزبية» و«موثوقة» على وجهة نظر ما محدودة وخاصة (وعادة ما تكون وجهة نظر القائل نفسه).

ولا يساعدنا في شيء أن نوجّه أبصارنا إلى بعض الفرضيات ذات المحتوى الشكلي والتجريدي (كما في الرياضيات أو علم الهندسة أو علم الاقتصاد النظري) ، ذلك أن هذه الفرضيات معزولة تماماً عن الفرد الاجتماعي المفكر . المعركة ليست حول هذه الفرضيات ، إنما هي تدور حول ذلك العدد الكبير من الحتميات والتحديدات التي تؤثر على تشخيص الانسان لوضعه الاجتماعي والفردي ، كما تؤثر على ادراكنا لاعتماد أمور الحياة بعضها على بعض ، وتتيح لنا أن نفهم فهما صحيحاً ولأول مرة الأحداث الخارجية بالنسبة لنا . إن المعركة محتدمة بخصوص تلك الفرضيات التي يكون فيها كل مفهوم موجهاً نحو معنى منذ البداية ، والتي نستعمل فيها كلمات مثل صراع وانهيار وغربة وتمرد واستنكار ـ كلمات لا تقلل أو تختصر الاوضاع المعقدة من أجل أن تصفها وصفاً شكلياً تجسيدياً خارجياً دون أن تكون قط قادرة على بنائها مرة ثانية ، كلمات تفقد محتواها اذا أُسْقطت منهاتوجّهاتها وعناصرها التقييمية .

لقد بينا في مكان آخر أن تطور العلم الحديث أدى إلى ظهور طريقة في التفكير يُسْتَبْعَدُ فيها كل ما هو مفهوم بالمعنى فقط . وقد دفع المذهب السلوكي (Behaviourism) إلى الواجهة هذا الميل نحو التركيز على ردود الفعل التي يمكن ادراكها من مظهرها الخارجي ، وسعى إلى أن يبني عالماً من الحقائق لا توجد فيه إلا المعلومات التي يمكن قياسها ، والا تلك العلاقات المتبادلة بين مجموعات العوامل والتي يمكن بواسطتها التنبؤ بامكانية قيام أنماط من السلوك في أوضاع معينة . ومن الممكن ، بل والمحتمل ، أن تضطر السوسيولوجيا للمرور بهذه المرحلة التي تخضع فيها محتوياتها لعملية مسخ انساني وتشكيل آلية (a mechanistic dehumanization and formalization) ، كما حدث في السيكولوجيا ، بحيث لا يبقى بعد هذا الولاء لمثل أعلى ضيق في الدقة والضبط إلا المعلومات الاحصائية ، والاختبارات ، وعمليات المسح الميداني ، وما إلى ذلك ، وفي النهاية تُسْتَبْعَدُ أية صياغة هامة ومفيدة للمشلكة . كل ما يمكن قوله هنا هو أن هذا الاسلوب في تقليص واختصار كل شيء إلى ما يمكن وصفه بالقياس وبوضع القوائم مفيد كمحاولة جادة لتحديد ما يمكن التثبت منه دون غموض ، وبعد ذلك لا بد من الاستمرار في التفكير فيما سيصير إليه عالمنا النفسي والاجتماعي حين يُقْصَر على العلاقات الخارجية البحتة التي يمكن قياسها . لم يعد هناك أدنى ريب بأنه من غير الممكن أن ننفذ حقاً إلى الحقيقة الاجتماعية بهذه الطريقة وهذا المدخل . لنأخذ ، على سبيل المثال ، الظاهرة البسيطة نسبياً التي تدل عليها كلمة « وَضْع » .

ما الذي يبقى منها ، وهل ستظل مفهومة اذا قلِّصت واخْتُصِرت إلى مجموعة خارجية من النماذج السلوكية المتعددة ذات الصلة بعضها ببعض والتي لا تُرَى إلا في شكلها الخارجي ؟ من الواضح ، من الناحية الأخرى . أنه لا يمكن وصف وضع إنساني إلا إذا أخذ المرء بعين الاعتبار

تلك التصورات عن الوضع التي يحملها المشاركون فيه ، وكيفية ممارستهم للتوترات في هذا الوضع ، وكيفية رد فعلهم على التوترات التي يتصورونها . أو لنأخذ بيئة ما ، مثلا كالبيئة التي توجد فيها أسرة معينة . أليست المعايير السائدة في هذه الأسرة ، والتي لا تكون واضحة إلا من خلال تفسير ذي معنى ، جزءاً من البيئة كالصور أو الاثاث الموجودين في البيت ؟ زيادة على ذلك ، ألا يجب أن تعتبر هذه الأسرة نفسها ، إذا تغيرت معاييرها وتساوت كل الأمور الأخرى ، بيئة مختلفة كليا (مثلا من وجهة نظر تدريب الأطفال) ؟ إذا رغبنا في فهم هذه الظاهرة المادية كوضع أو كمحتوى معياري لبيئة ، فان المدخل الآلي (السببي) المحض لن يكون كافياً ، ولا بد من استعمال مفاهيم أخرى كافية لفهم العناصر ذات المعنى غير القابلة للقياس .

لكن من الخطأ أن نفترض أن العلاقات بين هذه العناصر هي أقل وضوحاً وأقل قابلية للادراك من تلك العلاقات التي تقوم بين الظواهر القابلة تماما للقياس . إن الأمر على عكس ذلك تماماً . ذلك أن اعتماد العناصر التي يتكون منها حادث ما على بعضها البعض يمكن فهمه فهما وثيقاً أكثر من الاعتماد المتبادل بين العناصر الخارجية الشكلية البحتة . وهنا يحتل المدخل الذي أود أن أسميه ، كما فعل (دلثاي Dilthey) ، تفهم العلاقات المتبادلة الأولية في الخبرة [1] ، مكانه المناسب . ففي هذا المدخل ، وبواسطة استعمال أسلوب التفهم ، يصبح التغلغل الوظيفي المتبادل بين كل واحدة من الخبرات النفسية والأوضاع الاجتماعية مفهوماً . اننا نواجه هنا واحداً من ميادين الوجود التي يصبح فيها ظهور ردود الفعل النفسية من الداخل واضحاً بالضرورة ، ولا يكون مفهوماً فقط كسببية خارجية طبقاً لدرجة احتمال تكرارها .

لنأخذ بعضاً من الملاحظات التي أقامتها السوسيولوجيا باستعمال منهج التفهم ، ثم ندرس طبيعة دليلها العلمي . حين يقول المرء بخصوص الفلسفة الاخلاقية لدى المجتمعات المسيحية الأولى أنها كانت مفهومة بصورة رئيسية بمعنى استياء الطبقات المظلومة ، وحين يضيف آخرون أن هذه النظرية الأخلاقية كانت لا سياسية كلياً لأنها كانت تتفق مع عقلية تلك الطبقة التي لم يكن لديها بعد طموحات الى الحكم (أعط ما لقيصر لقيصر) ، وحين يضاف الى هذا أيضاً أن هذه الاخلاق ليست قَبَلية بل عالمية لأنها نشأت من تراب البناء القبلي المتفسخ سابقاً في الامبراطورية الرومانية ـ حين يقال كل هذا يصبح واضحاً أن هذه الارتباطات الداخلية بين الأوضاع الاجتماعية من جانب وأنماط السلوك النفسية ـ الاخلاقية من جانب آخر ليست قابلة للقياس (وهذا صحيح) ، ولكن رغم هذا يمكن النفاذ الى طبيعتها الأصلية بتركيز أكبر مما لو أقيمت معاملات العلاقة المتبادلة (coefficients of correlation) بين العوامل المتعددة .

---

(١) انني استعمل هنا تعبير دلثاي **Dilthey** ، واترك بدون حل مشكلة استعماله لهذا التعبير استعمالاً مختلفاً عما هو موجود هنا .

وتكون الروابط الداخلية واضحة لأننا استعملنا منهج التفهم مع العلاقات المتبادلة الأولية في الخبرة التي انبثقت منها هذه المعايير .

لقد أصبح واضحاً أن الفرضيات الرئيسية في العلوم الاجتماعية ليست من الناحية الآلية (أو السببية) خارجية أو شكلية ، ولا تمثل علاقات متبادلة كمية بشكل محض ، ولكنها تشخيصات للاوضاع (situational diagnoses) نستعمل فيها نفس المفاهيم المادية والنماذج الفكرية التي ابْتُكِرَت من أجل أغراض فعالة نشيطة في الحياة الحقيقية . زيادة على هذا فانه من الواضح أن كل تشخيص علمي اجتماعي مرتبط ارتباطا وثيقاً بتقييمات الملاحظ وتوجيهاته اللاشعورية ، وأن توضيح الذات الحاسم في العلوم الاجتماعية مرتبط ارتباطا وثيقاً بتوضيح الذات الحاسم في توجهاتنا في الحياة اليومية . الملاحظ غير المهتم اهتماماً جوهرياً بالجذور الاجتماعية للاخلاق المتغيرة في العصر الذي هو نفسه يعيش فيه ، والذي لا يفكر تفكيراً شاملاً بمشاكل الحياة الاجتماعية بوصفها توترات بين الطبقات الاجتماعية ، والذي لم يكتشف في خبرته الخاصة الجانب المثمر في الاستياء والاستنكار - هذا الملاحظ لن يكون في مركز يتيح له أن يرى ذلك الجانب من الاخلاق المسيحية المذكورة أعلاه ، وغني عن القول أنه لن يفهمه . وبمقدار ما يشارك الملاحظ تقييميا (مع أو ضد) في كفاح الطبقات الدنيا في سبيل الصعود ، وبمقدار ما يُقَيّم الاستياء أو الاستنكار ايجاباً أو سلباً - بهذا المقدار بالضبط يصبح مدركاً للأهمية الديناميكية في التوتر الاجتماعي والغضب الاجتماعي . المفاهيم المتمثلة في « الطبقة الدنيا » « والصعود الاجتماعي » و « الاستياء الاجتماعي » « ليست مفاهيم شكلية ، بل مفاهيم موجهة ذات معنى . ولو جُعِلت شكلية واستُقْطِرَت منها التقييمات التي تحويها ،فسيكون النموذج الفكري الخاص بالوضع (والذي كان الغضب الاجتماعي فيه هو بالضبط ما أنجب المعيار الطيب الجديد المثمر) مستحيل التصور كلياً . وكلما أمعن المرء النظر في كلمة « استياء اجتماعي »وتفحصها عن قرب أكبر يتضح له أكثر أن هذه الكلمة التي تبدو في الظاهر وكأنها وصف خال من التقييم لموقف ماهي في الحقيقة ملأى بالتقييمات . ولو استبعدت هذه التقييمات لفقدت الفكرة صفتها المادية . أضف الى هذا أنه إذا لم يكن لدى المفكر أهتمام باعادة بناء الشعور بالاستياء الاجتماعي فان التوتر الذي كان يخيم على الوضع المذكور اعلاه للمسيحية الأولى سيصبح بعيداً كليا عن متناوله . وهكذا تكون الارادة المتوجهة نحو غاية هي ، هنا أيضاً ، مصدر لتفهم الوضع .

ولكي يعمل المرء في العلوم الاجتماعية لا بد له أن يشارك في العملية الاجتماعية . لكن هذا الاشتراك في الكفاح اللاشعوري الجماعي لا يعني أبداً أن الأشخاص المشاركين فيه يزيفون الحقائق أو يرونها بشكل خاطىء . حقاً إن الأمر على عكس هذا ، ذلك أن الاشتراك في السياق الحي للحياة الاجتماعية هو شرط مسبق لفهم الطبيعة الداخلية لهذا السياق الحيّ . إن نموذج

الاشتراك الذي يستمتع به المفكر يحدد له كيف سيصوغ مشاكله . ان اهمال العناصر النوعية والتقييد الكامل للارادة لا يكوّنان الموضوعية ، ولكنهما بدل ذلك ينفيان الصفة الاساسية في الشيء .

وفي الوقت نفسه ليس العكس صحيحاً . ليس صحيحاً أنه كلما زادت المحاباة والتحيز زادت الموضوعية . ففي هذا المجال تقوم ديناميكية داخلية خاصة في انماط السلوك ، وتُخضِع الحماسة نفسها ـ مع الاحتفاظ بالحيوية السياسية elan politique للسيطرة العقلية . اذ أن هناك نقطة يصطدم عندها الاندفاع السياسي بشيء ما ، وحينذاك يرتد على نفسه ويبدأ يُخضِع نفسه للتوجيه النقدي . وثمة نقطة تقوم عندها حركة الحياة نفسها ، ولا سيما في أحلك أزماتها ، بالارتفاع فوق ذاتها ، وتصبح مدركة لحدودها . هذه هي النقطة التي عندها تصبح مجموعة المشاكل السياسية في الايديولوجيا واليوتوبيا موضوع اهتمام سوسيولوجيا المعرفة ، كما يصبح المذهب الريبي والمذهب النسبي (relativism) الناجمين عن تحطيم الأهداف السياسية المتنوعة بعضها بعضاً وأسقاطها بعضها بعضاً وسيلة للخلاص ، لأن هذين المذهبين (الريبية والنسبية) يدفعان إلى نقد الذات والسيطرة على الذات ، ويؤديان إلى تصور جديد للموضوعية .

ما يبدو انه لا يطاق في الحياة ، ألا وهو الاستمرار في العيش مع لا شعور أميط عنه اللثام ، هو الشرط المسبق التاريخي لقيام وعي علمي للذات . في الحياة الشخصية أيضاً لا تظهر السيطرة على الذات ولا يظهر تصحيحها الا بعد أن نصطدم خلال اندفاعنا الأصلي الأعمى إلى الأمام بعقبة تصدمنا وتردنا الى أنفسنا . وخلال هذا الاصطدام بأشكال وجود أخرى ممكنة تتكشف لنا الخصوصيات في نمط الحياة الخاص بنا . حتى في حياتنا الشخصية لا نصبح أسياداً على أنفسنا إلا حين يماط اللثام عن الدوافع اللاشعورية التي كانت في السابق توجد فينا خفية عنا ، وتدخل فجأة الى مجال رؤيتنا ، وبهذا تصبح في متناول السيطرة الشعورية الواعية . ولا يتوصل الإنسان إلى الموضوعية ويكتسب معرفة بنفسه في إطار تصوره للعالم بواسطة التخلي عن ارادة العمل لديه وتعطيل تقييماته، لكنه يفعل ذلك بمواجهة نفسه وتفحصها. إن المعيار لمثل هذا التنوير الذاتي هو في أن نقع نحن أنفسنا مع الشيء المدرَك داخل مجال رؤيتنا وهكذا نصبح قادرين على رؤية انفسنا، ليس فقط رؤية مبهمة كذوات في حد ذاتها،بل نرى انفسنا في دور معين كان حتى الآن مخفياً عنا، وفي وضع كنا لا ننفذ إليه، وبدوافع لم نكن مدركين لها. في مثل هذه اللحظات يهلّ علينا فجأة ذلك الارتباط الداخلي بين دورنا ودوافعنا ونمطنا وأسلوبنا في مباشرة الحياة. ومن هنا فان التناقض الكامن أساساً في خبراتنا ـ ألا وهو الفرصة للتحرر النسبي من القيود والحتمية الاجتماعية ـ يزداد طرداً مع تعمق فهمنا لهذه الحتمية وتلك القيود. إن أكثر الاشخاص

حديثاً عن الحرية الإنسانية هم في الواقع أكثرهم خضوعاً أعمى للتحديد الاجتماعي، بحيث انهم في معظم الحالات لا يدركون مقدار تأثير اهتماماتهم على سلوكهم وتحديدها له. وعلى النقيض من هذا فان الذين يدركون ويؤكدون التأثير اللاشعوري للعوامل الاجتماعية المؤثرة على السلوك هم بالذات الذين يجاهدون للتغلب على هذه العوامل الاجتماعية بقدر الامكان. انهم يكشفون عن الدوافع اللاشعورية لكي يحولوا أكبر قدر منها الى أشياء خاضعة للقرار العقلاني الواعي.

هذا التوضيح لمدى ارتباط توسيع معرفتنا عن العالم بازدياد معرفة الذات والسيطرة عليها لدى الشخص العارف لم يُعْطَ بالصدفة وليس هو خروجاً عن الموضوع. إن عملية توسيع الذات لدى الفرد تعطي مثالا نموذجيا عن نمو وازدياد كل نوع من أنواع المعرفة التي يقررها ويحددها الوضع - أي كل نوع من المعرفة التي هي ليست مجرد تكويم بسيط موضوعي للمعلومات عن الحقائق وارتباطاتها السببية، بل المعرفة المهتمة بتفهم اعتماد الاشياء في عملية الحياة بعضها على بعض داخلياً. هذا الاعتماد الداخلي للاشياء بعضها على بعض لا يمكن التمكن من ادراكه الا بالمنهج التفهمي في التفسير. لكن مراحل هذا التفهم للعالم مرتبطة في كل خطوة بعملية توضيح الذات لدى الفرد. هذه البُنْيَة التي يقوم توضيح الذات تبعا لها باتاحة توسيع معرفتنا عن العالم من حولنا، لا تنطبق فقط على معرفة الذات لدى الفرد، بل هي أيضاً المعيار لتوضيح الذات لدى الجماعة. ومعُ أنه يجب هنا أيضاً التأكيد على أن الافراد فقط هم القادرون على توضيح الذات (اذ لا يوجد شيء أسمه «عقل الشعب» «a folk mind»، والجماعات بوصفها أشياء كلية عاجزة عن ايضاح الذات كما هي عاجزة عن التفكير)، إلا أن هناك فرقاً هائلاً بين أن يصبح الفرد باختياره مدركاً لتلك الدوافع اللاشعورية الخاصة تماماً والتي كانت تميز بشكل خاص طريقته السابقة في التفكير والعمل، وبين أن يُرْغَمَ على ادراك تلك العناصر في دوافعه وفي نظرته للحياة، والتي تربطه بأعضاء جماعة خاصة.

تُرى هل يتم تتابع مراحل توضيح الذات بالصدفة كليا؟ هذا الموضوع هو مشكلة قائمة بذاتها. نحن نميل إلى الاعتقاد بأن توضيح الذات لدى الفرد يحتل مكاناً في تيار توضيح الذات الذي يكون مصدره الاجتماعي وضعاً مشتركا لمختلف الافراد. لكن سواء كنا معنيين بتوضيح الذات لدى الافراد أو لدى الجماعات فان ثمة شيئاً مشتركاً بينهما، ألا وهو بنيتهما. والصفة المركزية الهامة في هذه البنية هي أنه حين تصبح الدنيا فعلا مشكلة، فانها لا تفعل ذلك كموضوع منفصل عن الذات، بل بصفتها شيء يمس خبرات الذات مساً وثيقاً. ان الواقع لا يُكْتَشَف بالطريقة التي يبدو فيها للذات إلا من خلال توسيع الذات لنفسها (أي خلال توسيع الذات لقدرتها على مباشرة الحياة وخلال توسيعها لأفقها).

إن ما أخفيناه حتى الآن عن أنفسنا ولم ندمجه في نظريتنا عن المعرفة (our epistemology) هو أن المعرفة في العلوم السياسية والاجتماعية تختلف ، بعد نقطة معينة ، عن المعرفة الآلية الشكلية . ويبدأ هذا الاختلاف عند النقطة التي تتسامى فيها على مجرد تعداد الحقائق والعلاقات المتبادلة ، وتقترب من نمط المعرفة المحكومة بالوضع (situationally determined knowledge) وهو النمط الذي سنشير اليه عدة مرات في هذا الكتاب .

وحينما تتضح العلاقة الداخلية المتبادلة بين العلم الاجتماعي والتفكير المرتبط بالوضع ، كما توجد مثلا في التوجه السياسي ، تتوفر لنا الاسباب للبحث في الامكانيات الايجابية لهذا النمط من التفكير ، وفي حدوده ، وفي مزالقه الخطرة . أضف الى هذا أنه من المهم أن نتخذ كنقطة انطلاق لنا تلك المرحلة من الأزمة وانعدام اليقين التي كُشِفَ فيها النقاب عن المزالق الخطرة في هذا النمط من التفكير ، كما كُشِفَ فيها النقاب عن الامكانيات الجديدة لنقد الذات ، والتي كان يؤمل أن يُعْثَر فيها على حل .

وإذا هوجمت المشكلة من وجهة النظر هذه فان انعدام اليقين الذي كان قد أصبح محزناً لدرجة لا تطاق في الحياة العامة يصبح الآن التربة التي يستمد منها العلم الاجتماعي الحديث استبصارات ومدركات جديدة كلياً . وهذه تقع في اتجاهات رئيسية ثلاثة : أولا ، الاتجاه نحو نقد الذات فيما يخص الدوافع اللاشعورية الجماعية لأنها تحكم التفكير الاجتماعي الحديث ؛ وثانيا ، الاتجاه نحو إقامة نمط جديد في التاريخ الفكري يكون قادراً على تفسير التغيرات في الافكار على ضوء التغيرات التاريخية الاجتماعية ، وثالثاً ، الاتجاه نحو إعادة النظر بنظريتنا عن المعرفة التي لم تحسب حتى الآن حساباً كافياً للطبيعة الاجتماعية للفكر . وبهذا المعنى تكون سوسيولوجياً المعرفة تنظيماً منهجياً للشك (the systematization of doubt) الذي يمكن العثور عليه في الحياة الاجتماعية على شكل شعور غامض بانعدام الأمن والطمأنينة واليقين . إن هدف الكتاب هو من ناحية إيجاد صياغة نظرية أوضح لنفس المشكلة الواحدة من زوايا مختلفة ، وهو من ناحية أخرى إيجاد منهج متقن يتيح لنا ، على أساس معايير متزايدة الدقة ، ان نميز ونعزل الاساليب المختلفة في التفكير ، ثم ننسبها الى الجماعات التي تظهر فيها .

لا شيء أسهل من الادعاء أن نمطاً معيناً في التفكير هو نمط اقطاعي أو برجوازي أو بروليتاري أو ليبرالي أو اشتراكي أو محافظ ، طالما أنه لا يوجد منهج تحليلي لاثبات ذلك ، ولا توجد معايير تعمل على ضبط هذا الاثبات والسيطرة عليه . ومن هنا فان الواجب الرئيسي في هذه المرحلة من البحث أن نوجد ، ونتقن ، ونبلور ، ونعطي شكلاً مادياً للفرضيات التي تهم البحث بطريقة تتيح لها أن تكون الأساس لدراسات استقرائية . ويجب في نفس الوقت أن نحلل أجزاء

الأمر الواقع التي ندرسها إلى عواملها بطريقة أدق وأضبط مما كنا نفعل في الماضي. هدفنا اذن هو: أولا: أن نهذب ونشذب تحليل المعاني في مجال الفكر تهذيباً كاملاً بحيث نلغي المفاهيم والالفاظ التي كانت تختلط اختلاطاً فادحاً ولا تتميز عن بعضها، ونُحِلّ محلها مواصفات مفصلة متزايدة الدقة لأساليب الفكر المتعددة، وثانياً، أن نتقن فن اعادة بناء التاريخ الاجتماعي، ونجعله كاملاً للدرجة التي تتيح للمرء أن يرى، بدلا من الحقائق المبعثرة المعزولة، البناء الاجتماعي كله - أي شبكة القوى الاجتماعية المتفاعلة مع بعضها والتي انبثقت منها الانماط المتعددة في الملاحظة والتفكير بواسطة الحقائق الفعلية التي كانت تعرض نفسها في أزمنة مختلفة.

ثمة امكانات ضخمة للدقة في منهج الجمع بين تحليل المعاني والتشخيص الوصفي السوسيولوجي بحيث أنه قد يصبح من الممكن بمرور الزمن أن نقارنه بمناهج العلوم الطبيعية. وبالاضافة الى هذا سيكون لهذا المنهج ميزة أنه لن يضطر الى اهمال عالم المعاني على أساس أنه لا يمكن السيطرة عليه، بل على العكس، انه سيجعل من تفسير المعاني أداة لتحقيق المزيد من الدقة [1] وإذا تيسر للمنهج التفسيري في سوسيولوجيا المعرفة النجاح في الوصول الى هذه الدرجة من الضبط والدقة، وإذا أمكن بمساعدة هذا المنهج إقامة الدليل على أهمية الحياة الاجتماعية بالنسبة للنشاط الفكري بواسطة علاقة متبادلة متزايدة الدقة، فإن هذا كله سيجلب معه ميزة أخرى هي أن العلوم الاجتماعية لن تضطر، من أجل أن تكون مضبوطة، إلى التخلي عن معالجة المشاكل. اننا لا نستطيع أن ننكر أن نقل مناهج العلوم الطبيعية إلى العلوم الاجتماعية سيؤدي بالتدريج إلى وضع لا يعود المرء فيه يسأل ماذا يجبّ أن يعرف، وأي شيء سيكون ذا أهمية حاسمة بالنسبة للخطوة

---

(١) لقد حاول المؤلف أن يطبق هذا المنهج في التحليل السوسيولوجي للمعنى في دراسته بعنوان

«Das Konservative Denken: Soziologische Beit râge Zum Werden des politische- historischen Denkens in Dentschland», Archiv für Sozialwischenschaft und Sozialpolitik (1927), vol. 57.

فقد حاول في هذه الدراسة أن يحلل بأقصى قدر ممكن من الدقة كل المفكرين المهمين في تيار سياسي واحد بالرجوع إلى أساليبهم في التفكير، وأن يبين كيف كانوا يستعملون كل مفهوم بطريقة مختلفة عن الطرق التي استعملتها جماعات أخرى، وكيف أن أسلوبهم الفكري يتغير بتغير قاعدتهم الاجتماعية. وقد سرْنا في تلك الدراسة «بطريقة مجهرية» (**microscopically**)، بمعنى أننا قمنا بتحقيق دقيق في جزء محدود من التاريخ الاجتماعي والفكري. الا أننا في الدراسات التي يحويها هذا الكتاب استعملنا مدخلاً يمكن أن يوصف بكلمة «عياني **Macroscopic**» (أي يرى بالعين المجردة). فنحن هنا نسعى الى تشخيص أهم الخطوات في تاريخ الأيديولوجيا واليوتوبيا، أو بكلمات أخرى، نسعى إلى تسليط الأضواء على نقاط التحول التي تبدو حاسمة إذا نُظِر اليها عن بعد. هذا المدخل العياني أكثر فائدة حين يحاول المرء - كما في هذا الكتاب - أن يضع الأسس لمجموعة شاملة من المشاكل. أما المنهج المجهري فهو أكثر فائدة حين يسعى المرء إلى التأكد من التفاصيل في مدى محدود. لكن هذين المنهجين ينتميان أساساً كل للآخر، ويجب دائماً أن يطبقا تتابعياً وتكاملياً. وبامكان القارىء الذي يرغب في الحصول على صورة كاملة لامكانية تطبيق سوسيولوجيا المعرفة على البحث التاريخي أن يرجع الى هذه الدراسة.

التالية في التطور الاجتماعي ، بل سيحاول فقط أن يعالج ويدرس تلك المجموعات المعقدة من الحقائق القابلة للقياس طبقاً لمنهج معين موجود سلفاً . وبدلا من أن يحاول المرء اكتشاف الأهم بأقصى درجة ممكنة من الدقة في ظل الظروف القائمة ، فانه يميل إلى أن يكتفي باضفاء الأهمية على ما هو قابل للقياس فقط لأنه قابل للقياس .

في المرحلة الحاضرة من التطور ما زلنا بعيدين عن تحقيق صياغة خالية من اللبس والغموض للمشاكل المتصلة بنظرية سوسيولوجيا المعرفة ، ولم نصل بعد بالتحليل السوسيولوجي للمعنى إلى أقصى درجات التهذيب . هذا الاحساس بالوقوف في بداية الحركة بدل الوقوف في نهايتها يؤثر على الأسلوب الذي يُعْرَض به الكتاب . فهناك مشاكل لا يمكن أن تُكْتَبَ عنها كتب دراسية أو دراسات رصينة متماسكة . وهذه قضايا لم يدركها العصر بعد إدراكاً كاملاً ، ولا فكر بها تفكيراً شاملاً . القرون السابقة التي هزتها أصداء الثورة في الفكر والعمل - وهي تمتد من القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر - اخترعت المقالة العلمية للتعبير عن مثل هذه المشاكل . كان أسلوب المفكر في ذلك العهد يتألف من القفز إلى خضم أية مشكلة تصل بشكل مناسب إلى متناول يده ، ثم ملاحظتها لفترة طويلة ومن عدة زوايا ، حتى تتكشف أخيراً عن مشكلة هامشية في الفكر والوجود تتضح بواسطة حالة فردية عرضية . هذا الأسلوب في العرض الذي كثيراً ما أثبت جدواه ، خدم مؤلف هذا الكتاب كنموذج أصلي ، ولهذا اختار المؤلف في هذا الكتاب شكل المقالة في كتابه فصول هذا الكتاب ، باستثناء الفصل الأخير ، بدلا من الأسلوب المنهجي في المعالجة .

هذه الدراسات محاولات لتطبيق طريقة جديدة في النظر إلى الأشياء ومنهج جديد في تفسير مشاكل متعددة ومجموعات متنوعة من الحقائق . وقد كتبت في أوقات متباعدة ومستقلة بعضها عن الآخر . ومع انها تدور حول مشكلة واحدة متكاملة ، إلا أن كل مقالة منها لها هدفها الفكري الخاص .

هذا الموقف المقالي والتجريبي (essayistic-experimental) في الفكر يبين السبب في أننا لم نعمل على إزالة التكرارات التي وردت في أماكن متفرقة ، ولم نحلّ التناقضات . كان السبب في عدم ازالة التكرارات هو أن نفس الفكرة كانت تعرض نفسها في سياق جديد وتظهر لذلك تحت ضوء جديد . ولم تُصَحَّح التناقضات لأن المؤلف يؤمن أن المخطط النظري كثيراً ما تكون فيه امكانات متنوعة كامنة يجب أن يتاح لها أن تحظى بالتعبير لكي يكون بالامكان أن ندرك مدى اتساع الشرح ادراكاً كاملا . (1) كذلك يؤمن المؤلف أنه كثيراً ما يحدث في زماننا أن

---

(1) نلاحظ بهذا الخصوص أن ما يسمى بالامكانات النسبية للأفكار نفسها يتصدر الجزء الثاني ، وأن العناصر اليوتوبية الفعالة العنيفة تتصدر الجزء الرابع ، وأن الاتجاه الى الحل التركيبي - الانسجامي للقضايا الجوهرية نفسها يتصدر الجزء الأخير . وبقدر ما يكرس المنهج التجريبي في الفكر نفسه لاكتشاف الامكانات المتنوعة في الأفكار الخلاقة (ideas ·

يتأثر المفكر بأفكار متعددة مستقاة من أساليب فكرية متباينة . ولكننا لا نتبين تلك الافكار لأن المفكر المنهجي المنظِّم يحرص على أن يخفي تناقضاته عن نفسه وعن قرائه . وبينما تكون التناقضات مصدر ازعاج واحراج للمفكر المنظِّم (the systematizer) فان المفكر التجريبي كثيراً ما يرى فيها نقاط انطلاق تساعد على جعل صفة التعارض الجوهري في وضعنا الراهن قابلة حقاً ولأول مرة للتشخيص والبحث .

الملخص التالي الموجز لفصول الكتاب الباقية ينبغي أن يزودنا بخلفية للتحليلات القائمة فيها :

الفصل الثاني يدرس أهم التغيرات في تصور الناس للايديولوجيا ، ويبين من ناحية كيف أن هذه التغيرات في المعنى مرتبطة بالتغيرات الاجتماعية والتاريخية ، كما يحاول من ناحية ثانية أن يقيم الدليل بالامثلة الملموسة على أن نفس المفهوم يمكن ، في أطوار تاريخه المختلفة ، أن يدل في وقت ما على موقف تقييمي وفي وقت آخر على موقف لا تقييمي ، وأن يثبت أن طبيعة وجـــود (ontology) المفهوم ذات صلة بتغيراته التاريخية التي تمر وتكاد لا يلحظها أحد .

الفصل الثالث يعالج مشكلة قيام علم للسياسة على قواعـد علمية : كيف يمـكن لعلـم السياسة أن يقوم في وجه الصفة الايديولوجية القائمة في صلب الفكر كله ؟ وفي هذا المجال بذلت محاولة لايجاد مثال هام تجريبي على تحليل معنى مفهوم ما حسب قواعد سوسيولـوجيا المعرفـة . سنبين مثلا أن مفهومي « نظرية » و « ممارسة » (practice) يختلفان في مفردات الجماعات المختلفة ، وأن الاختلافات في استعمالات الكلمتين تنجم عن الاختلافات في مراكز الجماعات المختلفة ، ويمكن فهمها بدراسة أوضاعها المختلفة .

الفصـل الرابـع يدرس « العقلية اليوتـوبية » ويهتـم بتحليل العنصر اليوتوبـي في فكرنـا وخبراتنا . وقد قمنا بمحاولة لنبين ، بالرجوع الى بعض الحالات الحاسمة فقط ، أن التغيرات في العنصر اليوتوبي في تفكيرنا تؤثر تأثيراً كبيراً على اطار المراجع (frame of refernce) الذي نستخدمه في ترتيب خبراتنا وتقييمها ، وأنه يمكن تعقب هذه التغيرات حتى نصل الى الحركات الاجتماعية التي انجبتها .

أما الفصل الخامس فيقدم ملخصاً منهجياً وعرضاً تمهيدياً للفرع الدراسي الجديد الـذي يحمل اسم سوسيولوجيا المعرفة .

---

germinal) يزداد وضوح النقطة التي أوضحناها أعلاه ، وهي ـ أن « الحقائق » نفسها كثيراً ما تؤدي ، تحت تأثير الإرادة وتغير وجهة النظر ، إلى تصورات متشعبة عن الوضع كله . ولكن طالما أن الارتباط بين الافكار ما زال في طريق النمو والصيرورة ، فانه ينبغي على المرء أن لا يخفي الامكانات التي ما تزال كامنة فيه ، بل عليه أن يضع كل هذه الامكانات تحت تصرف القارىء وأن يترك له الحكم عليها .

الفصل الثاني

الايديولوجيا واليوتوبيا

(١) تعريف المفهومين

لكي نفهم الوضع الحالي للفكر من الضروري أن نبدأ بمشكلات « الايديولوجيا » . ترتبط لفظة « الايديولوجيا » في أذهان معظم الناس بالماركسية وتتحدد ردود فعلهم تجاهها الى حد كبير بهذا الارتباط . لذلك من الضروري أن نقرر أولاً أنه رغم أن الماركسية ساهمت بالكثير في العرض الأصلي للمشكلة ، فان الكلمة ومعانيها أبعد غوراً في التاريخ من الماركسية ، كما أنه قد ظهرت لها منذ ظهور الماركسية معانٍ جديدة اتخذت طابعاً مستقلاً عن الماركسية .

وأفضل مدخل الى المشكلة هو تحليل معاني لفظة « الايديولوجيا » ، وأول ما ينبغي عمله هو أن نميز بين جميع الاختلافات الدقيقة في المعنى التي تتداخل هنا مكونة وحدة مزيفة . وكلما عُرضت الاختلافات في معاني المفهوم (كما يستعمل في أيامنا هذه) بصيغة أدق ،تَمَهَّدَ الطريق لتحليل هذا المفهوم تاريخياً وسوسيولوجياً . وسيبين لنا هذا التحليل أنه يوجد بصورة عامة معنيان متميزان وقابلان للانفصال للفظة « الايديولوجيا » ، وهما المعنى الجزئي والمعنى الكلي .

فالمعنى الجزئي للفظة « الايديولوجيا » يكون هو المقصود ضمناً عندما تدل الكلمة على أننا نتخذ موقفاً متشككاً تجاه الأفكار والتصورات التي يتقدم بها خصمنا ، اذ نعتبرها تمويهات واعية ـ بدرجات متفاوتة ـ تخفي الطبيعة الحقيقية لوضع لن يكون الاعتراف بحقيقته متفقاً مع مصالح هذا الخصم . وتتراوح هذه التحريفات بين الأكاذيب المقصودة ، والتمويهات شبه المقصودة أو غير المقصودة ، وبين المحاولات المتعمدة لخداع الآخرين أو خداع النفس . هذا التصور للايديولوجيا الذي أصبح بالتدريج متميزاً عن المفهوم العادي للكذب هو تصور جزئي بمعانٍ متعددة . وتتضح جزئيته عندما نقارنه بالتصور الكلي الأكثر شمولاً للفظة الايديولوجيا . فنحن في الحالة الأخيرة نشير إلى ايديولوجيا عصر ما أو ايديولوجيا جماعة تاريخية ـ اجتماعية محددة ، كايديولوجيا طبقة مثلاً ، عندما يكون هدفنا هو أن نوضح سمات وتركيب البناء الكلي لعقلية ذلك العصر أو هذه الجماعة .

ولا شك أن العناصر المشتركة والعناصر المتميزة في هذين المفهومين واضحة تماماً . أما العنصر المشترك بينهما فيكمن في أن كلاً منهما لا يعتمد فقط على ما يقوله الخصم فعلاً لكي يتوصل

الى فهم معناه ومقصده الحقيقيين [1] . فكلاهما يرتد إلى الذات ، فرداً كانت أو جماعة ، ويسير نحو فهم ما يقال بطريقة تحليل الظروف الاجتماعية للفرد أو لجماعته . وهكذا تُعْتَبَر الأفكار التي تعبر عنها الذات نتاجا لوجودها . وهذا يعني أن الآراء والأقوال والقضايا والمذاهب لا تُؤْخَذ بمعناها الظاهري ، ولكنها تُفَسَّرعلى ضوء الوضع الحياتي لمن يدلي بها . كذلك فانه يعني أن الصفات الخاصة بالذات ووضعها الحياتي تؤثر على آرائها وادراكاتها وتفسيراتها .

وبناء عليه فان هذين التصورين للايديولوجيا كليهما ينظران إلى ما يسمى « بالأفكار » على أنه نتاج لمن يقول به ، ولوضعه في بيئته الاجتماعية . ومع أن فيهما شيء مشترك ، فان بينهما اختلافات هامة ، نكتفي هنا بذكر أهمها :

أ ـ ففي حين لا يطلق التصور الجزئي للايديولوجيا اسم الايديولوجيا الا على جزء من أقوال الخصم ـ وذلك بالنسبة إلى محتواها فقط ـ فان التصور الكلي يشك في نظرة الخصم إلى العالم بأسرها (weltanschauung) ، بما في ذلك مجموعة المفاهيم التي يستخدمها ، ويحاول أن يفهم هذه المفاهيم على اعتبار أنها ثمرة للحياة الجماعية التي يشارك فيها الخصم .

ب ـ يقوم التصور الجزئي « للايديولوجيا » بتحليله للأفكار على مستوى سيكولوجي محض . فاذا ادُّعي مثلاً أن الخصم يكذب ، أو أنه يخفي أو يحرف وضعاً واقعياً معيناً ، فانه يظل من المسلم به رغم ذلك أن الطرفين كليهما يشتركان في معايير مشتركة للصواب ـ ويظل يُفْتَرَض أن من الممكن دحض الأكاذيب واستئصال مصادر الخطأ بالرجوع إلى معايير للصواب الموضوعي مقبولة ومشتركة لدى الطرفين . وهكذا فان الشك في أن الخصم ضحية لايديولوجية ما لا يصل إلى حد استبعاده من النقاش على أساس اطار مرجعي نظري مشترك . لكن الحالة تختلف حين نتطرق الى التصور الكلي للايديولوجيا . فحين ننسب لحقبة تاريخية ما عالماً فكرياً معيناً ، وننسب لأنفسنا عالماً فكرياً آخر ، أو حين تفكر طبقة اجتماعية خاضعة لظروف تاريخية معينة حسب مقولات غير مقولاتنا ، فاننا لا نشير بذلك إلى بعض المحتويات الفكرية المعزولة ولكن إلى أنساق فكرية مختلفة اختلافاً أساسياً ، وإلى أنماط من الخبرة والتفسير مختلفة عن بعضها اختلافاً كبيراً . يقول كارل ماركس : « ليست المقولات الاقتصادية سوى التعبيرات النظرية أو التجريدات الذهنية لعلاقات الانتاج

(١) عندما يكون التفسير معتمداً فقط على ما يقال فعلاً ، سوف نشير اليه بعبارة «التفسير الباطني» . اما حين يتجاوز هذه المعطيات ويتضمن بالتالي تحليلاً للوضع الحياتي للذات فسوف نستخدم عبارة « التفسير المتجاوز » . ويمكن الاهتداء الى دراسة منهجية لانماط التفسير المتعددة التي تعرض هنا في مقالة المؤلف التالية :

«Ideologische und Soziologixch Interpretation der geistiqen Gebilde» **Jahrbuch fur Soziologie,** vol ii. (Karlsruhe, 1920). p. 424 ff.

الاجتماعية . وإن نفس الناس الـذين يقيمـون علاقـات اجتماعية تتفـق مع قوى انتاجهـم المادية ، ليضعون أيضاً المبادىء والأفكار والمقولات وفقاً لعلاقاتهم الاجتماعية » . (انظـر كتاب ، كارل ماركس ، فقـر الفلسفـة ((The Poverty of Philosophy) المترجـم عن الفـرنسية (Misere de la Philosophie مـع مقدمـة بقلـم Frederick Engels ترجمـة H .Quelch ، شيكاغو ، ١٩١٠ ، ص ١١٩) . هاتان هما طريقتـا تحليل العبـارات بوصفها نتاجاً لخلفياتها الاجتماعية : الأولى تعمل على المستوى السيكولوجي فقط ، والثانية على المستوى الذهني (NOOLOGICAL) .

جـ- الاختلاف الثاني يطابق الاختلاف الثالث التالي ، وهـو أن التصـور الجزئـي للايديولوجيا يستعمل بصورة أولية سيكولوجية الاهتمامات بينما يستخـدم التصـور الـكلي تحليلاً وظيفياً شكلياً دون أية اشارة للدوافع ويحصر نفسه في وصف موضوعـي للاختلافـات البنيوية في العقول التي تعمل ضمن أوضاع اجتماعية مختلفة . التصور الجزئي يفترض أن هذا الاهتمام أو ذاك هو السبب لكذبة ما أو تمويه معين . أما التصور الكلي فيفترض سلفاً وببساطة أن ثمة تطابقاً بين وضع اجتماعي معـين ومنظـور (perspective) معـين ، أو وجهـة نظـر معينة ، أو مجموعة معينة من الإدراكات المترابطة . وفي هذه الحالة كثيراً ما قد يكون من الضروري تحليل مجموعة من الاهتمامات ، لكن هذا التحليل لا يتم بقصد اقامة ارتباطات سببية ، بل بقصد تمييز الوضع الكلي . وهكذا يقوم اتجاه لاستبدال سيكولوجيا الاهتمامات بتحليل للتطابق بين الوضع الذي نريد التعرف عليه وأشكال المعرفة .

وبما أن التصور الجزئي لا يبتعد قط ، في الواقع ، عن المستوى السيكولوجي ، فان المرجع في هذه التحليلات هو دائماً الفرد . وهكذا يكون الأمر حتى حين ندرس الجماعات ، لأن كل الظواهر النفسية لا بد أن ترجع في آخر الأمر الى عقول الأفراد . لا شك أن عبارة « الايديولوجيا الجماعية » ترد كثيراً في الكلام العام . إن الوجود الجماعي بهذا المعنى لا يعني سوى أن مجموعة من الأشخاص يقومون بردود فعل متشابهة إما في ردود فعلهم المباشرة على نفس الوضع أو نتيجـة لتفاعل نفسي مباشر . وطبقاً لذلك ولأنهم متأثرون ومُطَبَّعون بنفس الوضع الاجتماعي ، فانهـم يخضعون لنفس الأوهام . ولو قصرنا ملاحظاتنا على العمليات العقلية التي تحـدث في الفـرد ، واعتبرنا الفرد الحامل الوحيد للايديولوجيات ، فاننا لن نتمكن من ادراك كل بنية العالم الفكري الخاص بجماعة اجتماعية في وضع تاريخي معين . ومع أن هذا العالم الفكري ككل لا يمكن أن يظهر الى حيز الوجود من غير خبرات الأفراد المختلفين واستجاباتهم المثمرة ، فانه لا يمكن التوصل الى بنيته الداخلية بمجرد دمج هذه الخبرات الفردية . فأعضاء الطبقة العاملة بوصفهم أفراداً ،

مثلاً ، لا يمارسون كل عناصر النظرة التي يمكن أن تسمى النظرة البروليتارية الى العالم . فكل فرد يشارك في أجزاء معينة من هذا المنهج الفكري لكن المنهج كله ليس مجرد مجموع لهذه الخبرات الفردية الجزئية . ذلك أن المنهج الفكري كشيء كلي متماسكٌ بشكل منهجي منظم ، وليس هو مجرد خلط عشوائي للخبرات الجزئية لأعضاء منفصلين مستقلين غير مترابطين في الجماعة . وهذا يعني أن الفرد يمكن أن يعتبر حاملاً لايديولوجيا فقط طالما بقينا نتعامل مع ذلك التصور الجزئي للايديولوجيا الذي يتوجه ، حسب تعريفه ، للمحتويات المفصولة أكثر من توجهه للبناء الكلي للفكر ، ويعمل على كشف اساليب الفكر الزائفة وعلى فضح الأكاذيب . وحالما نستخدم التصور الكلي للايديولوجيا فاننا نحاول أن نعيد بناء النظرة الكلية لجماعة اجتماعية . ولا يمكن شرعاً أن نعتبر الأفراد الماديين أو مجموعهم النظري حملة لواء هذا المنهج الفكري الايديولوجي بكليته . ويكون هدف التحليل على هذا المستوى هو اعادة بناء الأساس النظري المنهجي الذي يكمن تحت الأحكام الفردية للفرد . أما التحليلات الايديولوجية بالمعنى الجزئي والتي تجعل محتوى الفكر الفردي معتمداً الى حد كبير على اهتمامات الذات ، فلا يمكن أبداً أن تحقق اعادة البناء هذه للنظرة الكلية لدى جماعة اجتماعية . لكن يمكنها في أحسن الأحوال أن تكشف عن الجوانب السيكولوجية الجماعية في الايديولوجيا أو أن تؤدي إلى تطور ما في سيكولوجيا الجماهير بحيث يدرس هذا التطور السلوك المختلف للفرد ضمن جمهور أو يدرس نتائج الدمج الجماهيري للخبرات النفسية للكثيرين من الأفراد . ومع أن الجانب السيكولوجي الجماعي كثيراً ما يحاول علاج مشاكل التحليل الايديولوجي الكلي ، الا أنه لا يجيب على اسئلتها بدقة . أن أعرف إلى أي مدى تتأثر وتتغير مواقفي وأحكامي بواسطة تواجد كائنات بشرية أخرى فهذا شيء ، لكنه شيء آخر أن أعرف المضامين النظرية في نمطي الفكري التي تتماثل مع المضامين الفكرية لدى رفاقي من أعضاء الجماعة أو الطبقة الاجتماعية .

ونكتفي هنا بمجرد ذكر القضية دون أن نحاول القيام بتحليل كامل للمشاكل المنهجية الصعبة التي تثيرها .

٢ ـ مفهوم الايديولوجيا في المنظور التاريخي

كما يمكن تمييز التصور الجزئي للايديولوجيا من التصور الكلي لها على أساس اختلافهما في المعنى ، كذلك يمكن تمييز الأصول التاريخية لكل منهما ، مع أن هذه الأصول هي في الواقع متداخلة دائماً . ولسنا نملك حتى الآن معالجة تاريخية كافية عن تطور مفهوم الايديولوجيا ،

وبالطبع لا نملك تاريخاً سوسيولوجياً لمعانيه المختلفة الكثيرة [1] . حتى لو كنا في مركز يتيح لنا ذلك فان الأغراض التي ننوي انجازها لا تتطلب منا أن نكتب تاريخاً للمعاني المتغيرة في مفهوم الايديولوجيا . إن هدفنا هو أن نعرض من بين الأدلة المبعثرة تلك الأدلة التي تبين بوضوح الفرق بين النوعين اللذين أشرنا لهما في الجزء السابق وأن نتتبع العملية التي أدت بالتدرج الى المعنى

---

(١) يقدم المؤلف أعماله التالية كفهرس جزئي للمشكلة :

Mannheim, K. «Das Problem einer Soziologie des Wissene»,k, **Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,** 1925, vol. 54.
Mannheim, K., Ideologische und Soziologische Interpretation der geistiqen Gibelde», **Jahrbuck fur Soziologie,** ed. by Gottfreid Salemon, it (Karlsruhe, 1926), pp. 424 ff.

ويمكن العثور على مواد مناسبة أخرى في :

Krug, W.T. **Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte,** 2nd edit, Leipzig, 1833.
Eisler's **Philesophisches Worterbuch.**
Lalande, **Vocabulaire de La philosophie** (Paris, 1926).
Salomon, G., «Historischer Materialismus and Ideologienlehre» , (**Jahrbuck fur Soziologie,** ii.pp. 386 ff.)
Zeigler, H.O., «Ideologienlehre, **Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,** vol. 57, pp. 657 ff.

غالبية الدراسات عن الايديولوجيا لا ترقى ابدا الى مستوى التحليل المنهجي اذ انها عادة تحصر نفسها في المراجع التاريخية أو في الاعتبارات العامة جداً وكأمثلة على هذا نذكر الأعمال المشهورة لماكس فيبـــر، وجـــورج لوكاس ، وكارل شميت .
ومن الكتب الحديثة

Kelsen, Hans, «Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und der Rechtspositivismus,» No. 31 of the **Vorträge der Kant Gesellschaft. 1928.**

اما مؤلفات سومبارت (W.Sombart) وماكس شيلر (Max Scheler) وفرانز اوبنهايمر فأشهر من أن تعرف وتذكر بكل تفاصيلها .
ومن الدراسات ذات الأهمية الخاصة بمعنى واسع :

Riesler, K. «Idee und Interesse in der politischen Geschichte,» **Die Dioskuren,** vol III (Munich, 1924).
Szende, Paul **Verhullung und Enthullung** (Leipzig, 1922.
Adler,Georg **Die Bedeutung der Illusionen füg Politik und soziales Leben** (Jena, 1904).
Jankelevitch, «Du rôle des idées dans l'évolution des sociétés,» **Revue philosophique,** vol, 66. 1908, pp. 256 ff.
Millioud, M., «La formation de l'idéal», ibid., pp. 138 ff.
Dietrich, A., «Kritik der politischen Ideologien,» **Archiv féur Geschichte und Politik, 1923.**

الدقيق المتخصص الذي صار ملكاً لكل نوع منهما . إنه يوجد في التطور التاريخي تياران متميزان مطابقان للمعنيين الخاصين بلفظة ايديولوجيا واللذين سميناهما هنا التصـور الجزئـي والتصـور الكلي .

يمكن اعتبار عدم الثقة والشك اللذين يبديهما الناس تجاه خصومهم في كل مكان وفي كل مراحل التطور التاريخي السلف المباشر لفكرة الايديولوجيا . لكن حين يصبح تخوف الإنسان من الإنسان الذي هو واضح بدرجة صغيرة أو كبيرة في كل مراحل التاريخ الإنساني ـ فقط حين يصبح هذا التخوف صريحاً ومعترفاً به بشكل منهجي نستطيع التحدث بحق عن وجود عيب ايديولوجي في أقوال الآخرين . ونصل الى هذا المستوى حين لا نعود نعتبر الأفراد مسئولـين شخصياً عن الخداعات التي نلحظها في أقوالهم ، وحين لا نعود ننسب الشر الذي يقومـون به الى مكرهـم الخبيث . فقط حين نسعى ، عن قصد ووعي كثير أو قليل ، إلى اكتشاف مصدر كذبهم في عامل اجتماعي ، نقوم بحق بتفسير ايديولوجي . ونبدأ نعامل آراء الخصم على أساس أنها أيديولوجيات فقط حين لا نعود نعتبرها أكاذيب مدبرة ، وحين نحس أن في سلوكه كله ما يجعله غـير جدير بالثقة ، ونعتبر هذا من صنع الوضع الاجتماعي الذي يجد نفسه فيه .التصور الجزئي للايديولوجيا يدل اذن على ظاهرة تقع مباشرة بين الكذب البسيط من طرف ، والخطأ الناتج عن جهاز مفاهيمي (conceptual apparatus) مشوه أو سيء من طرف آخر . وهو يشير إلى مجال الأخطاء ذات الطبيعة السيكولوجية التي تختلف عن الخداع المتعمد لكونها غير مقصودة ، ولكنها تنجم ، بصورة حتمية ودون معرفة بقيامها ، عن عوامل سببية معينة .

وعلى هذا الأساس يمكن الى حد ما أن نعتبر نظرية بيكون (Bacon) في الأوهام (theory of the idola) سلفاً للتصور الجزئي للايديولوجيا . لقد كانت الأوهام «idols» في نظره أشباحاً «phantoms» أو تصورات مسبقة . وقد صنفها ، كما نعلم ، إلى أوهـام القبيلـة ، وأوهـام الكهف ، وأوهام السوق ، وأوهام المسرح . وكلها مصادر للخطأ موجودة احياناً في الطبيعة البشرية ذاتها ، وأحياناً في أفراد خاصين . ويمكن أيضاً أن ننسبها إلى المجتمع أو إلى التقاليد . وعلى أية حال ، انها عقبات في طريق المعرفة [1] . ولا شك أن ثمة ارتباطاً ما بين اللفظة الحديثة

---

(١) فيما يلي نص نموذجي من كتاب بيكون بعنوان الكتاب الجديد **Novum Organum** من الفقرة ٣٨ . « لا تكتفي الأوهام والأفكار الخاطئة التي استولت على الفهم البشري وعمقت جذورها فيه بتضييق الحصار على عقول الناس حتى يصعب الوصول اليها ، بل انها ، حين يتحقق هذا الوصول الى العقول ، تجتمع مرة ثانية وتزعجنا في محاولتنا تجديد العلوم واصلاحها . لكنها لن توفق في ازعاج البشرية اذا احتاطت البشرية سلفاً وتسلحت ضدها بكل الحذر الممكن » . انظر =

« ideology » واللفظة التي استعملها بيكون ، Idol ، للدلالة على مصدر الخطأ . أضف الى ذلك أن إدراكه أن المجتمع والتقاليد قد يصبحان مصادر للخطأ هو استباق مباشر لوجهة النظر السوسيولوجية (١) . ورغم ذلك لا نستطيع أن ندعي أن هنالك علاقة فعلية يمكن تعقبها مباشرة عبر تاريخ الفكر بين هذا والتصور الحديث للايديولوجيا .

وأغلب الظن أن الممارسة اليومية للشئون السياسية هي أول ما جعل الإنسان مدركاً للعنصر الايديولوجي في تفكيره وحساساً تجاهه . وقد قام خلال عصر النهضة بين مواطني مكيافيلي مَثَل شعبي يلفت الأنظار إلى ملاحظة عامة في ذلك الزمان . يقول المثل : « تفكير القصر شيء وتفكير الساحة العامة شيء آخر » (٢) . أو كما نقول « حساب السرايا غير حساب القرى » . وقد كان هذا تعبيراً عن تزايد توصل الجمهور إلى أسرار السياسة . ويمكننا أن نلاحظ هنا بداية العملية التي تحول من خلالها الشك والريبة العرضية في الأقوال السياسية العامة الى بحث منهجي عن العنصر الايديولوجي في كل تلك الأقوال . حتى في هذه المرحلة كان يُنْسَب تشعب طرق

= The Physical and Metaphsical Works of Lord Bacon (including the Advancement of Learing and Novum Organum), edited by Joseph Devey p.389 .G. Bell and Sons (London, 1891).

(١) يقول بيكون : « وهناك أيضاً أوهام تتكون من تعامل واجتماع الإنسان مع الإنسان ، وهذه نسميها أوهام السوق الناجمة عن متاجرة الناس واختلاطهم بعضهم مع بعض، لأن الناس يتخاطبون بواسطة اللغة ، لكن الكلمات تتكون حسب ارادة العامة ، وينجم عن هذا التشكيل السيء وغير المناسب للكلمات سد مروع في طريق العقل »

Bacon, op .cit , p 390 43 Cf also .59

وعن الوهم العرفي التقليدي « the idol of tradition » يقول بيكون : « حين ترسخ دعائم افتراض ما (إما نتيجة لاعتراف وإيمان عامين به ، أو لأنه يمنح السرور) فان العقل البشري يرغم كل شيء آخر أن يضيف له دعماً وتأكيداً جديدين . ومع أنه توجد حالات كثيرة مقنعة جداً تناقضه ، فان العقل لا يراها ، أو يحتقرها ، أو يتخلص منها فيرفضها ، لسبب ما ، في تعصب عنيف وضار ، بدل أن يضحي بصحة وسلطان الاستنتاج الذى توصل اليه أول الأمر » . Op..cit ,46 , p .392

والنص التالي يثبت أننا نواجه هنا أحد مصادر الخطأ:

« العقل البشري لا يشبه ضوءاً جافاً ، بل هو قابل للتلون بلون الإرادة والعواطف التي تولد نظامها الخاص طبقاً لذلك ، لأن الإنسان يصدق بسهولة أكبر ما يفضل أن يصدقه

Op . cit . 49 , pp 393- 4 CF .also .52 »

(2) Machiavelli, **Discorsi**, vol. ii, p.47. Cited by Meinecke, **Die Idee der Staatsrason** (Berlin, 1925), p.40.

التفكير لدى الناس الى عامل يمكن أن يسمى عاملاً سوسيولوجياً دون أن نمطّ هذا الوصف مطّاً غير معقول . لقد جعل مكيافيلي ، بعقلانيته التي لا تلين ، من واجبه أن يقيم صلة ما بين الاختلافات في آراء الناس والاختلافات المطابقة لها في اهتماماتهم . ولهذا فانه يصف دواء قوياً (medicina forte) لكل انحراف لدى الأطراف المعنية في الخلاف[1] ، ويبدو أنه يحول ما هو معروف ضمناً في المثل الشعبي لزمانه إلى قاعدة عامة صريحة في الفكر .

يبدو أن هناك خطأً مستقيماً يبدأ بهذه النقطة في التوجه الفكري في العالم الغربي ، ويؤدي إلى النمط الفكري العقلاني الحذر الذي يتميز به عصر النور (The period of the Enlightenment) ويبدو أن سيكولوجيا الاهتمامات تنطلق من نفس المصدر . وأحد الخصائص الرئيسية في منهج التحليل العقلاني للسلوك البشري ، كما هي متمثلة في كتاب هيوم Hume بعنوان تاريخ انجلترا ، هي الافتراض المسبق أن الناس مفطورون على التظاهر[2] والادعاء وخداع الآخرين . وتوجد هذه الصفة الخاصة لدى المؤرخين المعاصرين الذين يعملون حسب التصور الجزئي للايديولوجيا . وسيكافح هذا المنهج الفكري دائماً طبقاً لسيكولوجيا الاهتمامات كي يلقي ظلالاً من الشك على استقامة الخصم وأمانته وكي يحط من قدر دوافعه . ورغم ذلك فان لهذا الاجراء قيمة ايجابية طالما كنا ، في حالة معينة ، مهتمين باكتشاف المعنى الحقيقي للكلام ، أي المعنى الكامن المخفي خلف تمويه الكلمات . إن اتجاه الفكر في زماننا لفضح ما هو مزيف أصبح أمراً بارزاً جداً[3] . ومع أن هذه الصفة الفاضحة تعتبر في دوائر واسعة صفة خالية من الهيبة والاحترام (وهذا النقد في محله حقاً طالما كان فضح الزيف غاية في حد ذاته) ، إلا أن هذا الوضع الفكري أمر مفروض علينا في عصر انتقالي كعصرنا ، وهو عصر يتطلب منا بالضرورة أن نقطع أواصرنا مع التقاليد والأشكال القديمة البالية .

(1) cf. Meinecke, ibid.

(2) Meusel, Fr. **Edmund Burke und die franzosiche Revolution** (Berlin, 1913), p. 102, note 3.

(٣) لقد حلل كارل شميت (Carl Schmitt) هذا الأسلوب الفكري المعاصر الجزئي تحليلاً جيداً حين قال أننا نعيش في خوف دائم من التضليل . ولهذا فنحن دائماً متيقظون ضد كل الوان التنكر والتصعيد والإنحراف . وهو يشير إلى أن كلمة Simulacra (التخفي والتظاهر والتزييف) التي ظهرت في الأدب السياسي في القرن السابع عشر يمكن أن تعتبر الرائد والنذير للموقف . انظر كتابه :

Politische Romantik, 2nd. edit. (Munich and leipzig 1925). p. 19.

٣ ـ من المفهوم الجزئي الى المفهوم الكلي للايديولوجيا

لا بد أن نتذكر أن ازالة الأقنعة التي تتم على المستوى السيكولوجي يجب أن لا تخلط مع الريبية المتطرفة أو مع التحليل النقدي التدميري الشامل الذي يقوم في المستوى الوجودي (Ontological) وفي المستوى الذهني . لكن لا يمكن فصل الاثنين فصلاً كاملاً . ذلك أن القوى التاريخية التي تخلق تحولات مستمرة في عصرما هي نفسها تعمل أيضاً في عصر آخر . ففي المستوى النفسي تظل الأوهام السيكولوجية تُقَوَّض باستمرار ، أما في المستويين الوجودي والذهني فتظل الصياغات الوجودية والمنطقية الناجمة عن نظرة معينة للعالم وعن نمط فكري معين تذوب في الصراع بين الأطراف المعنية . فقط في العالم المضطرب ، حيث تُخْلَق قيم جديدة أساسية وتُدَمَّر قيم قديمة ـ في هذا العالم فقط يستطيع الصراع الفكري أن يذهب الى الحد الذي يسعى فيه كل من الخصوم ليس فقط الى ابادة المعتقدات والمواقف لدى الآخرين ، بل وإلى ابادة القواعد الفكرية التي تستند اليها تلك المعتقدات والمواقف .

وطالما كانت الأطراف المتنازعة تعيش في العالم نفسه وتحاول أن تمثل العالم نفسه (حتى ولو كانت على طرفي نقيض من بعضها) ، أو طالما كانت العصبة الاقطاعية تحارب عصبة مثلها ، فانه لا يمكن تصور قيام مثل هذا الدمار المتبادل الشامل . ولا يكون هذا التفسخ العميق في الوحدة الفكرية ممكناً الا حين تكون القيم الأساسية للجماعات المتناحرة بعيدة كل البعد عن بعضها . وخلال هذا التفسخ الذي يزداد عمقاً باستمرار ، يتحول عدم الثقة أول الأمر الى فكرة جزئية منظمة عن الايديولوجيا ، لكنها فكرة تبقى على المستوى السيكولوجي . لكن حين تستمر هذه العملية تمتد الفكرة الى المجال الذهني الايستمولوجي . لم تكن البرجوازية الصاعدة التي جلبت معها مجموعة جديدة من القيم لتكتفي فقط بأن يُعْطَى لها مكان محدود داخل النظام الاقطاعي القديم . فهي تمثل « نظاماً اقتصادياً جديداً » (بالمعنى الذي ذكره سومبارت Sombart) يرافقه نموذج فكري جديد حل آخر الأمر محل الأنماط التي كانت سائدة في ميدان شرح العالم وتفسيره . ويبدو أن نفس الشيء يصح بالنسبة للطبقة البروليتارية في أيامنا . هنا أيضاً نلاحظ صراعا بين نظريتين اقتصاديتين متباينتين ، وبين نظامين اجتماعيين ، وبالتالي بين نمطين فكريين .

أية خطوات في تاريخ الفكر مهدت الطريق لقيام التصور الكلي للايديولوجيا ؟ انه بالتأكيد لم ينشأ فقط كنتيجة لموقف عدم الثقة الذي انجب بالتدريج التصور الجزئي للايديولوجيا . وكان لا بد من اتخاذ عدة خطوات أساسية قبل أن يمكن دمج اتجاهات الفكر المتعددة المتحركة بنفس الاتجاه العام في تصور كلي للايديولوجيا . وقد لعبت الفلسفة دوراً في هذه العملية ، لكنها ليست

الفلسفة بالمعنى الضيق (كما يتم تصورها عادة) ، بصفتها دراسة مقطوعة الصلة بالسياق الفعلي للحياة ، بل الفلسفة التي تقوم بدور المفسر النهائي الأساسي للتغير المتواصل (flux) في العالم المعاصر. ويجب أن ننظر إلى هذا الكون المتغير دائماً بوصفه سلسلة من الصراعات الناجمة من طبيعة العقل ومن استجاباته لبنية العالم الدائمة التغير. وسوف لا نشير هنا إلا إلى المراحل الأساسية في قيام التصور الكلي للايديولوجيا على المستويين الذهني (noological) والوجودي (ontological) .

وكانت أول خطوة هامة في هذا الاتجاه تتكون من تطور فلسفة الوعي (philosophy of consciousness) . إن الأطروحة التي تقول أن الوعي وحدة متألفة من عناصر متماسكة تطرح مشكلة في البحث كانت ، وعلى الأخص في المانيا ، قاعدة لمحاولات تحليلية جبارة . فقد وضعت فلسفة الوعي مكان العالم الفوضوي المتشعب إلى ما لا نهاية تنظيماً للخبرة ذا وحدة تكفلها وحدة الذات المدركة . هذا لا يعني ضمناً أن الذات تعكس فقط النموذج الهيكلي للعالم الخارجي ، بل أن الذات ، خلال ممارستها للحياة ، تطور لنفسها بشكل عفوي مبادىء التنظيم التي تمكنها من فهم العالم . وبعد أن تحطمت الوحدة الموضوعية الوجودية (ontological) للعالم ، قامت محاولة لاستبدالها بوحدة تفرضها الذات المدركة . وبدلاً من الوحدة المسيحية الموضوعية الوجودية (ontological) للعالم ، برزت الوحدة الذاتية للذات المطلقة في عصر النور - أي الوعي في حد ذاته .

وبعد ذلك صار العالم لا يوجد بوصفه « عالماً » الا بالنسبة للعقل العارف ، وصار النشاط العقلي للذات هو الذي يحددالشكل الذي يظهر به العالم. وهذا في الواقع هو البداية والجنين للتصور الكلي للايديولوجيا ، مع أنه حتى الآن يخلو من مضامينه التاريخية والسوسيولوجية .

في هذه المرحلة يُفْهَم العالم بوصفه وحدة بنيوية ، ولا يعود يُرَى بوصفه مجموعة من الأحداث المتباينة كما كان يبدو في الفترة الوسطية الانتقالية حينما كان انهيار النظام الموضوعي يبدو كأنه سيجلب الفوضى . إن وحدة العالم هنا تنسب كلها الى الذات ، لكن الذات في هذه الحالة ليست فرداً مادياً ، بل هي شيء وهمي اسمه « الوعي في حد ذاته » . وحسب هذه النظرة الموجودة صراحة وبشكل خاص عند كانت (Kant) ، يتميز المستوى الذهني (noological) تميزاً حاداً من المستوى السيكولوجي . وهذه أول مرحلة في انهيار العقيدة الوجودية (ontological) المتعصبة التي كانت تعتبر « العالم » ذا وجود مستقل عنا وذا شكل ثابت ومحدد ونهائي .

ويتم الوصول الى المرحلة الثانية في تطور التصور الكلي للايديولوجيا حين تُرى الفكرة الكلية فوق الزمانية (super-temporal) للأيديولوجيا في منظور تاريخي . وهذا هو بشكل

رئيسي مما أنجزه هيجل (Hegel) والمدرسة التاريخية . اذ تنطلق هذه المدرسة ، وكذلك يفعل هيجل بدرجة أكبر ، من الافتراض بأن العالم وحدة لا تُرى الا بالرجوع الى الذات العارفة . . . والآن ، وعند هذه النقطة ، يضاف الى التصور الكلي للايديولوجيا ما هو بالنسبة لنا عنصر جديد حاسم ، وهو أن هذه الوحدة تخضع لعملية تحول تاريخي مستمر ، وأنها تميل دائماً الى اعادة توازنها على مستويات تزداد علواً . خلال عصر النور كان ينظر الى الذات ، بوصفها حاملة لوحدة الوعي ، كوحدة تجريدية ذهنية تماماً وفوق زمانية وفوق اجتماعية : أيْ « الوعي في حد ذاته » . وخلال هذه الفترة صارت « روح الشعب » Volksheist تمثل عناصر الوعي المتميزة تاريخياً ، والتي دمجها هيجل في روح العالم « The World Spirit » ومن الواضح أن الصلابة المتزايدة في هذا النوع من الفلسفة تنجم عن زيادة الاهتمام المباشر بالأفكار الناجمة عن التفاعل الاجتماعي ، وعن ضم تيارات الفكر السياسية ـ التاريخية إلى ميدان الفلسفة . بعد ذلك لا تعود خبرات الحياة اليومية تُقْبَل بمعناها الظاهري ، ولكن تخضع لتفكير شامل يتناول جميع مضامينها ويتعقبها حتى يصل الى افتراضاتها المسبقة . لكن ينبغي أن نلاحظ أن طبيعة العقل المتغيرة تاريخياً لم تكتشفها الفلسفة بقدر ما اكتشفها تغلغل البصيرة السياسية في الحياة اليومية لذلك الزمان .

إن ردود الفعل التي نشأت من الفكر اللاتاريخي في عصر الثورة الفرنسية أعادت الحيوية الى المنظور التاريخي وأعطته دفعة جديدة . وفي آخر التحليل نجد أن الانتقال من الذات العامة المجردة الذهنية الموحدة للعالم (أي الوعي في حد ذاته) إلى الذات الأكثر صلابة (« روح الشعب » المتميزة قومياً) لم يكن انجازاً فلسفياً بقدر ما كان تعبيراً عن التغير في أسلوب ردود الفعل تجاه العالم بكل ميادين الخبرة فيه . ويمكن أن نتعقب هذا التغير حتى ننسبه الى الثورة في المشاعر العامة خلال وبعد الحروب النابليونية ، حين ولد بالفعل الشعور بالقومية . صحيح أنه يمكن العثور على سوابق أبعد في الماضي للمنظور التاريخي ولروح الشعب ، لكن هذه الحقيقة لا تقلل من صحة هذه الملاحظة [1] .

كذلك فان آخر وأهم خطوة في خلق التصور الكلي للايديولوجيا نشأت عن العملية الاجتماعية ـ التاريخية . حين حلت « الطبقة » محل « الشعب » أو الأمة بوصفها حاملة للوعي

---

(١) لكي لا يختلط علينا الأمر في المستقبل ، نقرر منذ الآن أن سوسيولوجيا المعرفة ، على عكس التاريخ العادي للأفكار ، لا تهدف الى تعقب الأفكار حتى تصل الى نماذجها الأولية في الماضي التاريخي البعيد . ولو صمم المرء على متابعة مثل هذه المواضيع في الفكر حتى أصولها الأولى النهائية لوجد دائماً « اسلافاً » (percursors) لكل فكرة . ليس ثمة ما يقال الا وقد قيل من قبل . إن الموضوع المناسب لدراستنا هو أن نلاحظ كيف وعلى أي شكل ترتبط الحياة الفكرية في لحظة تاريخية ما بالقوى السياسية والاجتماعية القائمة في تلك اللحظة .

CF. my study, «Das Konservative Denken, «loc. cit., p. 103, note 57

المتطور تاريخياً ، قام التقليد النظري نفسه الذي أشرنا له من قبل بامتصاص الادراك الذي كان قد نما في هذه الاثناء بواسطة العملية الاجتماعية - وهو ادراك أن البنية الاجتماعية والاشكال الفكرية المطابقة لها تتغير حسب تغير العلاقات بين الطبقات الاجتماعية .

وتماما كما حلت « روح الشعب » ، في عصور سابقة ، محل « الوعي في حد ذاته » ، كذلك الآن تتخلى « روح الشعب » التي ما زالت شاملة جداً عن مكانها ليحتله مفهوم الوعي الطبقي أو ، بعبارة أصح ، الايديولوجيا الطبقية . وهكذا يتبع تطور هذه الافكار اتجاهاً مزدوجاً : فمن ناحية هناك عملية ضم ودمج ، وبواسطة هذه العملية يقوم مفهوم الوعي بايجاد مركز وحدوي متكامل في عالم يتغير بلا حدود ، ومن ناحية ثانية هناك محاولة مستمرة لزيادة الطراوة والمرونة في التصور المركزي الذي كان قد صيغ بشكل جامد جداً ومنظم جداً خلال عملية الضم والدمج .

وتكون نتيجة هذا الاتجاه المزدوج أن نحصل ، بدلا من الوحدة الوهمية المكونة من « وعي في حد ذاته » غير محدود بالزمن وغير متغير (وهو ما لم يقم الدليل عليه بشكل واقعي) ، على تصور يتغير حسب العصور التاريخية وحسب الأمم والطبقات الاجتماعية . ونستمر اثناء هذا الانتقال في التمسك بوحدة الوعي ، لكنها الآن وحدة ديناميكية وتخضع لعملية صيرورة دائمة . وهذا يبين السبب في أن المادة المتزايدة التي يكتشفها البحث التاريخي لاتبقى-رغم استسلام التصور الساكن للوعي - كتلة متقطعة غير متماسكة تتألف من حوادث منفصلة . ويزودنا هذا التصور الاخير للوعي بمنظور أكثر كفاءة لفهم الواقع التاريخي .

وتنشأ من هذا التصور الجديد للوعي نتيجتان : الأولى أننا ندرك بوضوح أن الشئون الانسانية لا يمكن أن تفهم بعزل عناصرها . فكل حقيقة أو حادثة في فترة تاريخية لا تكون قابلة للشرح الا على ضوء المعنى ، والمعنى بدوره يشير دائماً الى معنى آخر . وهكذا فان مفهوم وحدة المعاني واعتمادها بعضها على بعض في فترة ما يكون دائماً وراء تفسيرنا لتلك الفترة . النتيجة الثانية هي أن نظام اعتماد المعاني على بعضها يتغير في كل جزء منه وفي كليته من فترة تاريخية إلى أخرى . وهكذا تصبح اعادة تفسير ذلك التغير المستمر المتماسك في المعاني موضوع الاهتمام الرئيسي في العلوم التاريخية الحديثة . ومع أن هيجل ربما عمل أكثر من أي انسان آخر على التأكيد على الحاجة إلى دمج عناصر المعنى المتعددة في خبرة تاريخية معينة ، إلا أنه كان يعمل حسب أسلوب تأملي ، بينما وصلنا نحن الى مرحلة من التطور تتيح لنا أن نترجم هذه الفكرة البناءة التي منحها لنا الفلاسفة الى بحث تجريبي .

المهم بالنسبة لنا هو أنه رغم أننا فصلنا في تحليلنا التيارين اللذين اديا بالتتالي الى التصور الجزئي والتصور الكلي للايديولوجيا واللذين لهما تقريباً نفس الأصل التاريخي ، فانهما قد بدآ الآن

في الاقتراب أكثر فأكثر من بعضهما. ويندمج التصور الجزئي في التصور الكلي للايديولوجيا. وهذا يتضح للملاحظ على النحو التالي: في السابق كان الخصم، باعتباره ممثلا لمركز سياسي - اجتماعي معين، متهما بالتزييف الواعي أو اللاشعوري. أما الآن فان النقد أصبح أكثر شمولاً وأبعد غوراً، إذ بعد أن شككنا في البناء الكلي لوعي الخصم أصبحنا نعتبره غير قادر على التفكير السليم. وعلى ضوء التحليل الهيكلي للفكر فان هذه الملاحظة البسيطة تعني أنه في المحاولات السابقة لاكتشاف مصادر الخطأ كان التحريف لا يكشف الا على المستوى السيكولوجي، أي بالكشف عن الجذور الشخصية للانحراف الفكري. لكن اكتشاف مصادر الخطأ يتم الآن على نطاق أوسع إذ يمتد الهجوم إلى المستوى الذهني (noological) وتُقوِّض صحة وصلاحية نظريات الخصم بإثبات أنها ليست سوى واحدة من نتائج الوضع الاجتماعي السائد بشكل عام. وهنا يتم الوصول إلى مرحلة جديدة - ربما كانت أكثر المراحل حسماً - في تاريخ أنماط الفكر. لكن من الصعب أن نعالج هذا التطور قبل أن نقوم أولا بتحليل بعض مضامينه الاساسية. ان التصور الكلي للايديولوجيا يثير مشكلة كثيراً ما كُشِفَ النقاب عن جزء منها من قبل، لكنها الآن تكتسب لأول مرة أهمية أوسع، وهي مشكلة كيفية ظهور شيء مثل «الوعي الزائف» - أي الفكر المشوه كلياً، والذي يزيف كل ما يقع في نطاقه. ندرك الآن أن نظرتنا الكلية، بصفتها شيئاً متميزاً عن التفاصيل الموجودة فيها، يمكن أن تُشَوَّه وتُضَلَّل. وهذا الادراك يخلع على التصور الكلي للايديولوجيا معنى وأهمية خاصين بالنسبة لفهم حياتنا الاجتماعية. وينشأ من هذا الادراك قلق عميق نشعر به في وضعنا الفكري الحالي، لكن ينشأ من هذا القلق ايضاً كل ما هو مثمر ومثير.

٤ - الموضوعية والتحيز

يعود الشك بوجود شيء مثل «الوعي الزائف» الذي لا بد أن تكون كل معارفه خاطئة، والذي تقبع أكاذيبه في أعماق الروح - يعود هذا الشك إلى أقدم العصور. انه ذو أصل ديني، وقد تحدر الينا كجزء من تراثنا الفكري القديم. وهو يصبح مشكلة كلما تعرض النبي أو قومه للشك أو للتساؤلات في صحة إلهام النبي أو في صدوق رؤاه.[١]

ويبدو أن لدينا هنا مثالاً على تصور قديم قدم الزمان يكمن وراء فكرة ابستمولوجية حديثة. بل أن المرء قد يميل الى التأكيد بأن جوهر هذه الملاحظة كان موجوداً من قبل في المعالجة القديمة، وأن ما هو جديد ليس سوى الشكل. ولكن علينا هنا ايضاً، كما في مناسبات أخرى، أن نؤكد - معارضين بذلك كل من يحاولون أن يستمدوا كل شيء من الماضي - أن الشكل الحديث

---

(١) «يا أحبائي، لا تصدقوا كل روح، ولكن تأكدوا إن كانت هذه الأرواح من عند الله، لأن الكثيرين من الأنبياء المزيفين منتشرون في العالم». I, john, 1v, 1

الذي تتخذه الفكرة أهم كثيراً من أصلها . في السابق لم يكن الشك بوجود شيء مثل « الوعي الزائف» سوى تعبيراً عن حقيقة ملحوظة ، أما اليوم ، ونحن نستعمل طرقاً تحليلية واضحة ومحددة ، فانه متاح لنا أن نقوم بهجوم أساسي أكبر على مشاكل الوعي . وما كان في السابق مجرد لعنة تقليدية ، تحول في زماننا إلى اجراء منهجي راسخ على قاعدة من الاثبات العلمي .

لكن التغير الذي سنناقشه ذو أهمية أعظم . فمنذ أن نزعت المشكلة من سياقها الديني المحض لم تتغير طرق البرهان وأساليب التدليل على زيف أو حقيقة استنتاج ما فحسب ، بل نشأ تغير عميق في سلم القيم التي نقيس بها الحقيقة والزيف ، والواقعي وغير الواقعي . حين كان النبي يشك في حقيقة رؤياه وأصالتها ، فانه كان يفعل ذلك لأنه كان يشعر أن الله تخلى عنه ، وكان قلقه قائماً على مصدر متسام للقياس والاحتكام (أي على أساس ديني) . لكننا ، ابناء اليوم ، حين يراودنا الشك في أفكارنا فان ذلك يحدث لأننا نخشى أن لا ترقى هذه الافكار إلى مستوى معيار دنيوي .

ولكي نحدد الطبيعة الدقيقة المضبوطة لمعيار الحقيقة الجديد الذي حل محل المعيار الديني المتسامي ، علينا أن نُخْضِع معنى كلمة « ايديولوجيا » لتحليل تاريخي أكثر دقة . وإذا قادنا مثل هذا البحث إلى التعامل مع لغة الحياة اليومية ، فان هذا يدل ببساطة على أن تاريخ الفكر ليس مقصوراً على الكتب وحدها ، بل هو يستمد معناه الرئيسي من خبرات الحياة اليومية . بل ان التغيرات الرئيسية في تقييمات المجالات المختلفة في واقع الحياة كما تظهر في الفلسفة ـ هذه التغيرات تعود في آخر الأمر إلى القيم المتغيرة في العالم اليومي .

وإذا بدأنا بكلمة «ايديولوجيا» نفسها، نجد أنه ليس لها في الأصل أهمية وجودية (ontological) ، إذ أنها لم تكن تحتوي على أي قرار بخصوص قيمة المجالات المختلفة في واقع الحياة ، لأنها في الاصل لا تدل إلا على نظرية في الافكار . فقد كان الايديولوجيون [1] ، كما

(1) CF. Picavet, Les ideologues, essai sur L'hstoire des scientifiques, philosophique, religieuses en France depuis 1689 (Paris, Alcan, 1891).

يعرِّف **Destutt de tracy** (مؤسس المدرسة المذكورة أعلاه) علم الأفكار كما يلي : « يمكن أن يسمى هذا العلم ايديولوجياً اذا كنا نفكر بموضوع دراسته فقط ، والنحو العام اذا كنا نفكر بالطرق فقط ، والمنطق اذا كنا نفكر بالغاية فقط . وأياً كان الاسم فانه لا بد أن يحتوي على هذه الفروع الثلاثة ، لأن أيا منها لا يمكن أن يُدْرَس دراسة كافية إلا اذا دُرِس معه أيضاً الفرعان الآخران . ويبدو لي أن ايديولوجياً هي الاسم الشامل لأن علم الأفكار يندرج تحته كل من علم التعبير عن تلك الأفكار وعلم اشتقاقاتها ومصادرها .

Les elements de L'ideologie, 1st ed. (Paris, 1801).

لقد اقتبست الكلام المذكور اعلاه من الطبعة الثالثة (الوحيدة التي امكنني الحصول عليها ، وقد صورت في باريس ١٨١٧) صفحة ٤ .

نعلم ، أعضاء في جماعة فلسفية في فرنسا كانت ، حسب تعاليم كونـدياك Condillac تـرفض الميتافيـزيقـا، وتسعى لأن تقيم العلوم الثقـافيـة على أسس انثـروبـولـوجيـة (anthropomogical) وسيكولوجية .

لقد ولد التصور الحديث للايديولوجيا حينما اكتشف نابليون أن هذه الجماعة من الفلاسفة تعارض طموحاته الامبراطورية ، فأطلق عليهم باحتقار اسم « الايديولوجيين » . وبهذا اتخذت الكلمة معنى تحقيريا، شأنها في ذلك شأن كلمة « النظـري الـلاعملي Doctrinaire » ، واحتفظت به حتى اليوم . وعلى كل حال لو تفحصنا المضامين النظرية لهذا الاحتفاظ لوجدنا أن الموقف الازدرائي الذي تنطوي عليه هو في الأساس ذو طبيعة ابستيمولوجية ووجودية (ontological) . ما يُزْدَرَى هو عدم صلاحية فكر الخصم ، لأنه يُعْتَبَر فكراً غير واقعي . لكن لو سألنا ، غير واقعي بالنسبة لماذا ؟فسيكون الجواب أنه غير واقعي بالنسبة للمارسة الفعلية ، وغير واقعي حين نقارنه بالأمور التي تتكشف عنها حلبة الصراع السياسي . ومن هنا ، فان كل فكر يُصنَّف تحت باب « الايديولوجيا » يُعْتَبَر فكراً عقيماً حين يصل الأمر إلى الممارسة الفعلية ، ويصبح النشاط العملي هو الطريق الوحيد الموثوق الذي يجب أن نسعـى إليه لكي يوصلنـا إلى الواقع . وحين يقاس التفكيروالتأمل في وضع ما بمقاييس السلوك العملي يتبين أنهما تافهـين . وهكذا يتضح أن المعنى الجديد لكلمة ايديولوجيا يحمل طابع مركز ووجهة نظر الذين ابتكروها ، وهم رجال العمل السياسيون . ان الكلمة الجديدة تقر وتدعم خبرة السياسي المحـددة بالأمـر الواقع [1] ، كما تدعم تلك اللامعقولية العملية التي لا تقيم وزناً للفكر باعتباره أداة للتمكن من فهم الأمر الواقع .

وقد أصبحت كلمة ايديولوجيا ، بهذا المعنى ، واسعة الانتشار في القرن التاسع عشر. وهذا يعني أن مشاعر السياسي تجاه الأمر الواقع تفوقت على انماط الفكر والحياة التأملية والمد رسية (scholastic) وحلت محلها . ومنذ ذلك الحين لم تختف المشكلة الكامنة في كلمة ايديولوجيا (مشكلة : ما هو الحقيقي حقاً ؟) من الافق قـط .

لكن لا بد من فهم هذا الانتقال فهماً صحيحاً . ليس السؤال الخاص بمكونات الحقيقة والأمر الواقع جديداً . لكن ظهور السؤال في حلبة النقاش الجماهيري (أي خروجه عن الدوائر الاكاديمية المعزولة الى دنيا العامة) يدل كما يبدو على تغير هام . ويبدو أن الدلالة الجديدة التي

---

(١) طبقاً لخاتمة الفصل الثالث سيكون من الممكن أن نحدد بدقة أكبر (وعلى أساس المركز الاجتماعي الذي يشغله) نموذج السياسي الذي نناقش هنا تصوره عن العالم ونظريته الوجودية (ontology) ، لأنه ليس كل سياسي يتعاطى مثل هذه النظرية الوجودية اللاعقلانية . انظر الصفحات ١٩٥ وما يتبعها .

اكتسبتها كلمة ايديولوجيا لأنها أعيد تعريفها على يد السياسي في ظل خبراته ، تدل على تحول حاسم في صياغة المشكلة الخاصة بطبيعة الحقيقة والأمر الواقع . ولذلك ، وإذا كنا نريد الارتفاع إلى مستوى المطالب التي تفرضها علينا الحاجة لتحليل الفكر الحديث ، فان علينا أن نعمل على جعل التاريخ السوسيولوجي للافكار يهتم بالفكر الفعلي في المجتمع ، وليس بمجرد منظومات الافكار التي تحافظ على استمرار وجودها ، والتي يفترض أنها تتمتع باكتفاء ذاتي ، والتي أوجدها تقليد أكاديمي جامد . وإذا كانت المعرفة الخاطئة تُمْنَعُ في الماضي باللجوء إلى الأحكام الدينية والالهام السماوي الذي كان دائماً يوضّح ما هو حقيقي وواقعي ، أو بواسطة التأمل المحض الذي كان يُفْتَرَض أنه يكشف عن الافكار الصحيحة ، فان معيار الحقيقة والواقع في أيامنا يوجد بشكل رئيسي في نظرية الوجود (الأونتولوجيا) المستمدة من الخبرة السياسية . وقد احتفظ تاريخ مفهوم الايديولوجيا ، منذ نابليون حتى الماركسية ، ورغم التغيرات في محتواه ، بنفس المعيار السياسي للحقيقة والواقع. ويبين هذا المثال التاريخي في نفس الوقت أن وجهة النظر البراجماتية (pragmatic) كانت موجودة ضمناً في الاتهام الذي قذف به نابليون في وجه اعدائه وخصومه . ويمكن حقاً أن نقول أن البراجماتية ، في بعض النواحي ، قد أصبحت بالنسبة للانسان الحديث النظرة المناسبة التي لا مفر منها . كذلك يمكن أن نقول أن الفلسفة في هذه القضية قد استولت بكل بساطة على هذه النظرة وانطلقت منها إلى أحكامها وقراراتها المنطقية .

لقد لفتنا الانظار إلى الفارق الدقيق في المعنى الذي منحه نابليون لكلمة ايديولوجيا لكي نبين بوضوح أن الكلام العام كثيراً ما يحتوي على فلسفة أكثر ويكون بالنسبة للتعبير عن المشاكل ذا أهمية أكبر من الخصومات الاكاديمية التي تميل إلى أن تصبح عقيمة لأنها تفشل في التعرف على العالم الموجود خارج الاسوار الاكاديمية (١) .

لو نظرنا إلى نفس المثال من زاوية أخرى لحققنا في تحليلنا خطوة أبعد ، ولاستطعنا أن نبرز جانباً آخر من المشكلة . ذلك أن نابليون ، في الكفاح الذي خاضه ضد منتقديه ، كان كما رأينا قادراً ، بسبب مركزه في السلطة ، على أن يكذبهم ويضعف الثقة بهم باشهار الصفة الايديولوجية

---

(١) بخصوص بنية وخواص الفكر المدرسي ، بل وكل نمط فكري يتمتع بمركز احتكاري انظر ورقة المؤلف التي ألقاها في :

the Sixth Congress of the Deutsche Geselschaft fur Soziologie, «Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen», Verhandlungen des sechsten deutschen Soziologentages in Zurich (J.C.B. Mohr / T, Tubingen 1929).

في تفكيرهم . لكن كلمة ايديولوجيا استُعْمِلَت في مراحـل لاحقـة من تطورهـا كسـلاح في يد البروليتاريا ضد الطبقة المسيطرة . وباختصار فان مثل هذا التعمق المثمر في قاعدة الفكر ، والذي ينجم عن مفهوم الايديولوجيا، لا يمكن على المدى الطويل أن يبقى امتيازاً مقصـوراً على طبقـة واحدة . لكن توسع وانتشار المدخل الايديولوجي هو نفسه الذي سيؤدي في آخر الأمر الى نقطة يستحيل فيها على وجهة نظر واحدة أن تهاجم غيرها وترميها بتهمة الايديولوجية دون أن توضَع هي نفسها في مركز يرغمها على مواجهة ذلك التحدي وتلك التهمة . وبهذا الاسلوب نصل ، دون قصد ، إلى مرحلةمنهجيةجديدة في تحليل الفكر بصورة عامة .

حقاً كانت هناك أوقات بدا فيها أن استعمال التحليل الايديولوجي لأزالـة الأقنعـة عن الدوافع الخفية لدى الخصوم هو حق وامتياز تتمتع به البروليتاريا المناضلة . وقد سارع الجمهور الى نسيان الاصل التاريخي للكلمة الذي أشرنا اليه قبل قليل . ولم يكن هذا بلا أسباب ومبررات . فمع أن هذا المدخل النقدي إلى الفكر كان معروفاً من قبل ، إلا أن الماركسية هي التي أكدته لأول مرة وطورته تطويراً منهجياً . وكانت النظرية الماركسية أول من جمع بين التصور الجزئي والكلي للايديولوجيا ، كما كانت أول من منح التأكيد المناسب لدور مركز الطبقات واهتماماتها في تطور الفكر . ولأن جذور الماركسية موجودة في الفلسفة الهيجلية (Hegelianism) فقـد استطاعت الماركسية أن تتجاوز المستوى السيكولوجي في التحليل ، وأن تضع المشكلة في سياق فلسفي أشمل . وبهذا اكتسبت فكرة « الوعي الزائف» معنى جديداً .[1]

لقد أعطى الفكر الماركسي للممارسة السياسية وللتفسير الاقتصادي للأحداث قدراً حاسماً من الأهمية، بحيث أصبحا المعيارين النهائيين لفصل العناصر الايديولوجية في الفكر عن العناصر ذات الصلة المباشرة بالأمر الواقع. ولهذا فإنه ليس من الغريب أن يُعْتَبَر التصور الايديولوجي من صلب الحركة البروليتارية الماركسية، بل ومتماثلاً معها.

لكنه قد تم تجاوز هذه المرحلة نتيجة لتطورات فكرية واجتماعية أحدث . ولم يعد تعقب الفكر البرجوازي حتى أسسه الايديولوجية ثم اضعاف الثقة به امتيازاً مقصـوراً على المفـكرين الاشتراكيين . ففي أيامنا تستعمل كل جماعـة ذات وجهـة نظـر خاصـة هذا السـلاح ضد كل الجماعات الأخرى . ونتيجة لهذا فاننا ندخل حقبة جديدة في التطور الفكري والاجتماعي .

---

(١) إن تعبير « الوعي الزائف » هو نفسه تعبير ماركسي .

CF. Mehring, Franz, Geschichte der deutschen Sozial Demokratie, i, 388,
CF. also Salomon, op. cit, P. 147.

في ألمانيا قامت البدايات الأولى في هذا الاتجاه على يد ماكس فيبر (Max Weber) وسومبارت (Sombart) وترويلش (Troeltsch) - وهم أبرز من يمثلون هذا التطور . وتزداد الصحة في كلمات ماكس فيبر وضوحاً بمرور الايام . فهو يقول : « ليس التصور المادي للتاريخ سيارة أجرة يدخلها المرء ويخرج منها كما يشاء ، فان من يدخلها يفقد حريته في مغادرتها ، حتى ولو كان من الثوريين » . [1] إن تحليل الفكر والافكار على أساس انهما ايديولوجيات ، أوسع في التطبيق وأهم كسلاح من أن يصبح امتيازا احتكارياً مقصوراً على طرف واحد أو حزب واحد . وليس ثمة ما يمنع خصوم الماركسية من الافادة من هذا السلاح وتوجيهه ضد الماركسية نفسها .

٥ - الانتقال من نظرية الايديولوجيا إلى سوسيولوجيا المعرفة .

تعقبنا في الجزء السابق عملية يمكن أن نجد أمثلة عديدة عليها في التاريخ الفكري والاجتماعي . ولدى نمو وجهة نظر جديدة يلعب أحد الاطراف دور الرائد ، لكن الاطراف الأخرى لا بد أن تحاول الافادة من وجهة النظر الجديدة هذه لكي تستطيع أن تواجه المكاسب التي توفرت للخصم في النضال التنافسي . وهذا هو ما حدث مع نظرية الايديولوجيا . فقد اكتشفت الماركسية مفتاحاً للفهم ومنهجاًفكرياً،لكن القرن التاسع عشركله شارك في التمهيدالتدريجي للوصول إلى هذا المنهج . وليست الصياغة الكاملة لهذه النظرية من انجاز جماعة واحدة وحدها ، كما أنها ليست مرتبطة ارتباطاً مقصوراً على مركز اجتماعي وفكري واحد . صحيح أن الدور الذي لعبته الماركسية في هذه العملية يستحق مرتبة عالية في التاريخ الفكري ، ولا يجوز أن يُقَلَّلَ من شأنه . لكن عملية شيوع استعمال المدخل الايديولوجي تجرى أمام اعيننا ، ولهذا فهي تخضع للملاحظة التجريبية (empirical) .

ومن المفيد أن نلاحظ أنه نتيجة لاتساع المفهوم الايديولوجي فقد ظهر إلى حيز الوجود بالتدريج نمط جديد للفهم . لكن وجهة النظر الفكرية الجديدة ليست مجرد تغير في الدرجة في ظاهرة فاعلة من قبل . ولدينا هنا مثال على العملية الديالكتيكية الحقيقية التي كثيراً ما يساء تفسيرها لأغراض مدرسية - فنحن نرى حقاً هنا مسألة اختلاف في الدرجة تتحول إلى مسألة اختلاف في النوع . لأنه حالما يتاح لكل الاطراف أن تحلل أفكار خصومها حسب معطيات إيديولوجية ، تتغير نوعياً كل عناصر المعنى ، وتكتسب كلمة إيديولوجيا معنى جديداً تماماً . وخلال هذا تتحول بالتالي كل العوامل التي عالجناها في تحليلنا التاريخي لمعنى الكلمة . كذلك

1 CF. Weber, Max,«Politik als Beruf» in Gesammelte Politische Schriften (Munich, 1921), p. 446.

تتخذ مشكلتا «الوعي الزائف» وطبيعة الحقيقة والأمر الواقع دلالات مختلفة . وفي النهاية ترغمنا وجهة النظر هذه على أن نعترف أن بديهياتنا ونظريتنا في طبيعة الوجود (ontology) ونظريتنا في طبيعة المعرفة (epistemology) قد أصابها تحول عميق . وفيما يلي سنكتفي باظهار التغييرات في المعنى التي أصابت تصور الايديولوجيا خلال مسيرة تطورها .

لقد تتبعنا فيما سبق تطور التصور الجزئي الى تصور كلي . لكن هذا الاتجاه في التطور يتقوى باستمرار . فبدلا من أن يكتفي هذا الاتجاه باثبات أن الخصم يعاني من الاوهام والتحريفات على مستوى سيكولوجي وخبراتي (experiential) فانه يسعى الآن إلى إخضاع بنية الوعي والفكر لدى الخصم بكاملها لتحليل سوسيولوجي شامل . (١)

طالما بقي المرء بعيداً عن الشك بصلاحية مركزه ، وظل يعتبره أمراً مطلقاً ، في حين يفسر افكار خصومه بأنها ليست سوى نتيجة للمراكز الاجتماعية التي يحتلونها ، فانه يبقى بعيداً عن اتخاذ الخطوة الحاسمة . صحيح بالطبع أنه في مثل هذه الحالة يستعمل التصور الكلي للايديولوجيا لأن المرء يكون مهتماً بتحليل بنية الفكر بكاملها لدى خصومه ، وليس ببعض الافتراضات المعزولة المختارة . لكن بما أن المرء ، في حالة كهذه ، يكون مهتماً فقط بالتحليل السوسيولوجي لأفكار الخصم ، فانه لا يتجاوز أبداً صياغة محدودة جداً للنظرية أو ما أود أن أسميه صياغة خاصة للنظرية . وعلى النقيض من هذه الصياغة الخاصة (٢) ، فان المحلل يستعمل الشكل العام للتصور الكلي للايديولوجيا حين تتوفر له الشجاعة فيُخضِع للتحليل الايديولوجي ليس وجهة نظر الخصم فقط ، بل كل وجهات النظر ، بما في ذلك وجهة نظره هو .

في المرحلة الراهنة من قدرتنا على الفهم يصعب أن نتجنب هذه الصياغة العامة للتصور الكلي للايديولوجيا . وطبقاً لهذه الصياغة يكون فكر كل الأطراف في كل العصور ذا صفة ايديولوليجة . وقَلَّ أن تجد مركزاً فكرياً واحداً لم يتغير خلال التاريخ ولا يظهر حتى في الوقت الحاضر باشكال متعددة . وليست الماركسية مستثناة من هذه القاعدة ، ذلك ان الماركسية نفسها قد اتخذت مظاهر متشعبة . وليس من الصعب على الماركسي أن يتعرف على القاعدة الاجتماعية لكل منها .

---

(١) لا يقصد ضمناً من هذا أن المفهوم الجزئي للايديولوجيا غير قابل للتطبيق على جوانب معينة في كفاحات الحياة اليومية .

(٢) الى جانب تمييزنا السابق بين «الجزئي والكلي» نضيف هنا تمييزاً بين «الخاص والعام». والتمييز الأول يهتم بمعرفة ما إذا كانت الأفكار المعزولة المنفردة أم الفكر كله هو الذي يجب أن يعتبر إيديولوجيا، ومعرفة ما إذا كان الوضع الاجتماعي يؤثر فقط على المظاهر السيكولوجية للمفاهيم أم أنه يتغلغل الى المعاني الذهنية .(noological) . أما في التمييز بين الخاص والعام فإن السؤال الحاسم يتعلق بمعرفة ما إذا كان فكر خصومنا فقط أم فكر كل الجماعات (بما في ذلك جماعتنا) هو الذي يجب أن يُعْتَبر محكوماً بالظروف الاجتماعية.

وبظهور الصياغة العامة للتصور الكلي للايديولوجيا تتحول النظرية الايديولوجية البسيطة الى سوسيولوجيا المعرفة . وما كان ذات مرة سلاحاً فكرياً[1] لدى حزب يتحول إلى منهج للبحث في التاريخ الفكري والاجتماعي عموماً . في البداية تكتشف جماعة اجتماعية معينة أثر تحكم الوضع (situational determination) في افكار الخصوم . بعد ذلك يتوسع هذا الادراك ويتحول الى مبدأ شامل ويُرى على ضوئه أن فكر كل جماعة اجتماعية ينجم عن ظروفها الحياتية.[2] وهكذا يصبح من واجب التاريخ السوسيولوجي للفكر أن يحلل ـ دون أي اعتبار للتحيزات والانحرافات الحزبية ـ كل العوامل التي توجد في وضع اجتماعي قائم فعلا والتي قد تؤثر على الفكر . ولا بد لهذا التاريخ السوسيولوجي للافكار أن يزود الناس الحديثين بنظرة معدلة منقحة عن العملية التاريخية كلها .

من الواضح اذن في هذا المجال أن تصور الايديولوجيا يتخذ معنى جديداً . وينشأ من هذا المعنى مدخلان متتاليان الى البحث الايديولوجي . في **المدخل الأول** يحصر المرء نفسه في اظهار العلاقات المتبادلة بين وجهة النظر الفكرية والمركز الاجتماعي الذي يحتله من يحملون وجهة النظر تلك . وهذا يعنى التخلي عن أية نية لفضح أو لازالة الاقنعة عن تلك الآراء التي يختلف المرء معها .

يضطر المرء لدى محاولة فضح آراء غيره أن يجعل من آرائه آراء مطلقة معصومة من الخطأ . وهذا اجراء ينبغي تجنبه كلياً اذا أراد المرء أن يقوم ببحث أو تحقيق محدد خال من التقييم . أما **المدخل الثاني** الممكن فيضم التحليل الخالي من التقييم إلى ابستمولوجيا محددة . فاذا نظرنا من زاوية هذا المدخل الثاني نجد أن هنالك حَلَّيْنْ منفصلين متميزين لمشكلة مكونات المعرفة الموثوقة ـ أحدهما يمكن أن يسمى العلائقية (relationism) ، ويسمى الثاني النسبية (Relativism) .

أما النسبية فهي من نتاج المنهج السوسيولوجي ـ التاريخي الحديث القائم على الأعتراف بأن كل التفكير التاريخي مرتبط بالمركز الملموس للمفكر في الحياة . لكن النسبية تضم هذا الاستبصار (insight) السوسيولوجي التاريخي مع نظرية قديمة في المعرفة لم تكن تدرك التفاعل بين ظروف الوجود وأنماط الفكر ، وكانت تصوغ المعرفة على شكل نماذج أصلية ساكنة

(١) انظر التعبير الماركسي : «صناعة الأسلحة الفكرية للطبقة البروليتارية».

(٢) باستعمال اصطلاح التحكم الوضعي «situational determination» أسعى الى تمييز المحتوى الدعائي (propagandistic) من المحتوى السوسيولوجي العلمي في المفهوم الايديولوجي.

(static prototypes) متمثلة في الافتراض القائل أن ٢ + ٢ = ٤ . وكان هذا النموذج القديم للفكر يعتبر مثل هذا المثال نموذجاً لكل الفكر ، وكان بالضرورة يرفض كل أشكال المعرفة التي كانت تعتمد على وجهة النظر الذاتية وعلى الوضع الاجتماعي للشخص العارف ، والتي كانت لذلك مجرد معرفة « نسبية » . وإذن فان النسبية تدين بوجودها للتناقض القائم بين هذا الاستبصار الذي تم الفوز به حديثاً ونظرية المعرفة التي لم تكن تأخذ هذا الاستبصار الجديد في الحسبان .

واذا كنا نرغب في تحرير أنفسنا من هذه النسبية فلا بد أن نفهم ، بمساعدة سوسيولوجيا المعرفة ، أن ما يتعارض مع النمط الفكري الذي يأخذ الوضع الاجتماعي بعين الاعتبار ليس الابستمولوجيا بأي معنى مطلق ، وإنما هو نمط معين من الابستمولوجيا سريع الزوال تاريخياً . وفي الواقع فان الابستمولوجيا واقعة في شراك العملية الاجتماعية تماماً مثل تفكيرنا كله ، وهي لا تتقدم الا بمقدار ما تسيطر على المضاعفات الناجمة عن التغيرات في بنية الفكر .

أية نظرية حديثة للمعرفة تأخذ في الحسبان الصفة العلائقية (المتميزة عن الصفة النسبية) لكل المعرفة التاريخية لا بد أن تبدأ بافتراض أنه توجد مجالات فكرية يستحيل فيها تصور حقيقة مطلقة تقوم مستقلة عن قيم الذات ومركزها ، ولا تكون لها صلة بالسياق الاجتماعي . حتى الآلهة لا تستطيع أن تصوغ فرضية مثل ٢ × ٢ = ٤ في المواضيع التاريخية ، لأن ما هو مفهوم في التاريخ لا يصاغ الا على ضوء المشاكل ومجموعات المفاهيم التي تنشأ خلال صيرورة الخبرة التاريخية .

وحالما ندرك أن كل المعرفة التاريخية هي معرفة علائقية ، وأنها لا تصاغ إلا على ضوء مركز الملاحِظ ، فاننا نواجه مرة أخرى ضرورة التمييز بين ما هو حقيقي وما هو مزيف في هذه المعرفة . وحينذاك يقوم السؤال التالي : أية وجهة نظر اجتماعية تعطينا ، بالمقارنة مع التاريخ ، أحسن فرصة للوصول إلى أكبر قدر من الحقيقة ؟ وعلى كل حال ، لا بد لنا في هذه المرحلة أن نتخلى عن أي أمل في اكتشاف حقيقة مستقلة عن مجموعة المعاني المحدودة والمحكومة تاريخياً واجتماعياً . وحين نتوصل إلى هذا القرار فاننا لا نحل المشكلة ، ولكن نكون على الأقل في وضع أفضل لتقرير وعرض المشاكل الفعلية التي تنشأ بأسلوب أقل قيوداً . وعلينا في ما يلي أن نميز بين نموذجين من المداخل الى التحقيق الايديولوجي ، ناجمين من مستوى التصور الكلي العام للايديولوجيا : **الأول** هو المدخل المتصف بالحرية من أحكام القيمة ، أما **الثاني** فهو المدخل المعياري الذي يحسب حساب النواحي الابستمولوجية والميتافيزيقية . ولن نثير الآن موضوع إن كان المدخل الثاني يتعامل مع النسبية أو مع العلائقية .

يوجد التصور الايديولوجي الكلي العام الخالي من التقييم في تلك التحقيقات التاريخية التي

لا تُصْدِر أحكاماً على صحة الافكار المدروسة ، وذلك بشكل مؤقت ومن أجل تبسيط المشكلة . ويحصر هذا المدخل نفسه في اكتشاف العلاقات بين بُنى عقلية معينة والاوضاع الحياتية التي تقوم فيها . ويجب ان نسأل انفسنا باستمرار عن كيفية قيام نمط معين من الاوضاع الاجتماعية بانجاب تفسير معين . وحين يُنْظَر إلى العنصر الايديولوجي في الفكر الانساني على هذا المستوى يتضح أنه مرتبط بالوضع الحياتي الراهن للمفكر . وطبقاً لهذه النظرة لا يقوم الفكر الانساني ويعمل في فراغ اجتماعي ، بل في بيئة اجتماعية محدودة .

ولا حاجة بنا الى اعتبار كون الفكر كله ذا جذور اجتماعية مصدراً للخطأ . الفرد الذي يشترك في مجموعة مركبة من العلاقات الاجتماعية الحيوية مع أناس آخرين يكتسب بذلك فرصة للحصول على استبصارات دقيقة ونفاذة بخصوص رفاقه ، كذلك فان وجهة نظر معينة ومجموعة معينة من المفاهيم حين تكونان مرتبطتين بواقع اجتماعي معين وناجمتين منه تكتسبان ـ من خلال اتصالها الوثيق بهذا الواقع الاجتماعي ـ فرصة أكبر للكشف عن معانيه . (لقد بين المثال المذكور سابقاً أن وجهة النظر الاشتراكية ـ البروليتارية كانت في وضع جيد بشكل خاص مما أتاح لها اكتشاف العناصر الايديولوجية في فكر الخصوم) . لكن كون الفكر مرتبطاً بالوضع الحياتي والاجتماعي الذي ينشأ فيه ، يخلق عقبات كما يخلق فرصاً . فمن الواضح أنه يستحيل الحصول على استبصار شامل بخصوص المشاكل اذا كان الملاحظ أو المفكر محصوراً في وضع معين في المجتمع . فمثلاً ، وكما أوضحنا من قبل ، لم يكن ممكناً للفكرة الاشتراكية عن الايديولوجيا أن تتحول بنفسها الى سوسيولوجيا المعرفة . ويبدو أنه من طبيعة العملية التاريخية ذاتها أن الضيق والحدود التي تقيد وجهة نظر ما يميلان الى أن يتصححا لدى الاصطدام بوجهات نظر معارضة . ومن واجب أية دراسة في الايديولوجيا تحاول التحرر من أحكام القيمة أن تتفهم حدود كل وجهة نظر فردية ، والتفاعل بين المواقف المختلفة المتميزة في العملية الاجتماعية الكلية . وهنا تواجهنا مشكلة لا تنتهي ـ وهي توضيح كيفية ارتباط وجهات نظر فكرية معينة في تاريخ الفكر كله بأشكال معينة من الخبرة ، وتَعَقُّب التفاعل العميق فيما بينهما خلال التغير الفكري والاجتماعي . ففي ميدان الاختلاف مثلاً يجب أن لا نكتفي بالكشف عن التغيرات المستمرة في السلوك البشري ، بل يجب أن نبين أيضاً المعايير التي يُحكَم بها على السلوك والتي تتغير باستمرار . ويمكننا التوصل الى استبصار أعمق اذا استطعنا أن نبين أن الأخلاق (morality) والفلسفة الأخلاقية (ethics) يتطبعان بأوضاع معينة محددة ، وأن المفاهيم الأساسية مثل الواجب والعدوان وانتهاك الحدود والخطيئة ، لم تكن موجودة دائماً ، وأنها ظهرت للوجود بصفتها أشياء ملازمة

لأوضاع اجتماعية محددة [1] . إن النظرة الفلسفية السائدة التي تعترف بحذر أن محتوى السلوك محدد ومحكوم تاريخياً ، والتي تصر في نفس الوقت على الاحتفاظ بأشكال أبدية للقيمة وبمجموعة شكلية من المقولات ـ هذه النظرة الفلسفية لم يعد الاحتفاظ بها ممكناً . ولقد كان توضيح الفرق بين محتوى السلوك وأشكاله ، ثم الاعتراف بهذا الفرق ، تنازلاً هاماً لمصلحة المدخل السوسيولوجي ـ التاريخي . لكن هذا التنازل يجعل إقامة قِيَمٍ معاصرة مطلقة أمراً متزايد الصعوبة .

وبعد التوصل الى هذا الاعتراف ، يصبح من الضروري أيضاً أن نتذكر أن حديثنا عن حياة حضارية واجتماعية بلغة القيم هو في حد ذاته موقف خاص بعصرنا . إن فكرة « القيمة » ظهرت في علم الاقتصاد وانتشرت منه بحيث صار الاختيار الواعي بين القيم نقطة الانطلاق في النظرية . وفيما بعد انتقلت فكرة القيمة هذه الى المجالات الدينية والجمالية والاخلاقية ، مما نجم عنه تحريف في وصف السلوك الحقيقي للكائن البشري في هذه المجالات . وليس ثمة شيء أكثر خطأ من وصف الموقف الحقيقي للفرد وهو يتمتع بعمل فني دون تفكير أو تأمل أو وهو يعمل طبقاً لنماذج أخلاقية لُقِّنَتْ له منذ طفولته ، وصفاً يقوم على أنه يقوم باختيارٍ واعٍ بين القيم .

إن الرأي الذي يدعي أن كل الحياة الحضارية هي تَوَجُّهٌ نحو قيم موضوعية هو مثال آخر يوضح الإهمال العقلاني الحديث للآليات (mechanisms) اللاعقلانية التي تتحكم في علاقة الإنسان بعالمه . إن تفسير الحضارة على ضوء القيم الموضوعية أمر بعيد عن أن يكون صحيحاً وصالحاً دائماً ، بل هو صفة خاصة يتميز بها فكر عصرنا . وحتى لو سلمنا موقتا أن لهذا التصور بعض الحسنات ، فان وجود ميادين شكلية معينة للقيم ذات بنية محددة لن يكون مفهوماً الا بالرجوع الى الأوضاع المادية التي ترتبط بها تلك القيم ولا تكون صالحة الا فيها [2] . وهكذا فانه ليس ثمة معيار يحق له ادعاء الصحة الشكلية ، أو يمكن استخلاصه نظرياً كعنصر شكلي كوني ثابت من محتواه المتغير تاريخياً .

لقد توصلنا الآن الى نقطة نستطيع فيها أن نرى بوضوح أن هناك اختلافات في أنماط

---

1. Cf. Max Weber, **Wirtschaft und Gesellschaft** Grundriss der Sozialokonomik, Part iii. p. 794, dealing with the social conditions which are requisite to the genesis of the moral.

وهو يدرس الظروف الاجتماعية اللازمة لنشأة ما هو أخلاقي .

(٢) انظر. Lask, E., **Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre** (Tubingen, 1911).

يستعمل هذا المؤلف كلمة **hingleton** لكي يبين أن اشكال المقولات ليست صحيحة وصالحة في حد ذاتها ولكن فقط بالنسبة الى محتوياتها الدائمة التغير والتي تؤثر حتماً على طبيعتها .

الفكر ، ليس فقط في العصور التاريخية المختلفة ، ولكن أيضاً في الحضارات المختلفة . ويتضح لنا ببطء أن التغير لا يصيب محتوى الفكر فحسب ، بل ويصيب بنية مقولاته أيضاً . ومنذ عهدقريب جداً فقط صار من الممكن التحقيق في الافتراض القائل بأنه في الماضي والحاضر يمكن لأنماط الفكر المهيمنة أن تبيد وتختفي لتحل محلها مقولات جديدة ، وذلك عندما تنهار أو تتغير القاعدة الاجتماعية للجماعة التي تتميز بتلك الأنماط الفكرية ، تحت ضغط التغير الاجتماعي .

البحث في سوسيولوجيا المعرفة يبشر بالوصول الى مرحلة الدقة والضبط لأن اعتماد التغيرات في المعنى وفي التأكيد بعضها على بعض لا يتضح ويتحدد بدقة في أي مجال من مجالات الحضارة بقدر ما يتضح ويتحدد في مجال الفكر . فالفكر مؤشر حساس بشكل خاص للتغير الحضاري والاجتماعي . إن التغيرات في معنى الكلمات ، والدلالات المتعددة لكل مفهوم ، تعكس التناقضات الكبيرة بين خطط الحياة المتعارضة والموجودة ضمناً في الفوارق الدقيقة في المعنى[1] .

ولكننا لا نجد في ميدان الحياة الاجتماعية مثل هذا الاعتماد المتبادل ومثل هذه الحساسية تجاه التغيير وتجاه التأكيد المتغير اللذين يمكن تعقبهما بوضوح ، كما نجدهما في معنى الكلمات . إن الكلمة والمعنى المرتبط بها هما حقيقة جماعية حقاً . وكل تغير طفيف في المنهج الكلي للفكر تنعكس أصداؤه في الكلمة المفردة وفي ظلال المعنى التي تحملها تلك الكلمة . الكلمة تربطنا بكل التاريخ الماضي وتعكس في نفس الوقت كل الحاضر . وحين نسعى لدى اتصالنا بالآخرين الى مستوى مشترك للفهم ، يمكن استعمال الكلمة لازالة الفروق الفردية في المعنى . ولكن عند الضرورة قد تصبح الكلمة أداة لتأكيد الفروق الفردية في المعنى ولتأكيد الطابع الفريد لخبرة كل فرد. وحينذاك يمكن استخدامها كوسيلة للكشف عن الزيادات القديمة والجديدة التي نشأت عبر تاريخ الحضارة ، وبهذا نضيف القيم التي لم تكن تُدْرَك من قبل إلى ميزان الخبرة الإنسانية . وفي كل هذه التحقيقات سيتم استخدام التصور الكلي العام للايديولوجيا بمعناه الخالي من التقييم .

٦ ـ التصور غير التقييمي للايديولوجيا

لا يحتاج الباحث الذي يتعهد بالقيام بالدراسات التاريخية المذكورة أعلاه إلى الاهتمام بمشكلة الحقيقة النهائية . فقد توضحت الآن ، في الحاضر وفي التاريخ ، العلاقات المتبادلة التي ما كان يمكن في السابق تحليلها تحليلاً شاملاً . إن ادراك هذه الحقيقة بكل ما فيها من تشعبات

---

(١) ولهذا السبب سيلعب التحليل السوسيولوجي للمعاني دورا هاماً في الدراسات التالية . ويمكن أن نقترح هنا أن مثل هذا التحليل قد يتحول الى علم للأعراض (**symptomology**) يقوم على المبدأ القائل أننا اذا تعلمنا كيف نلاحظ الميدان الاجتماعي بدقة فسنرى أن كل عنصر في الوضع الذي نحلله يحتوي الكل ويلقي ضوءاً على الكل .

يعطي للباحث الحديث فائدة هائلة . فهو لن يميل بعد اليوم الى اثارة السؤال حول أي الأطراف المتصارعة على حق ، بل سيوجه اهتمامه الى اكتشاف الحقيقة التقريبية كما تبرز خلال مسيرة التطور التاريخي من العملية الاجتماعية المعقدة . واذا ما اتُّهِم الباحث الحديث بأنه يتجنب الخوض في مشكلة ماهية الحقيقة ، فانه يستطيع أن يجيب أن المدخل غير المباشر في البحث عن الحقيقة من خلال التاريخ الاجتماعي سيكون في النهاية أجدى من المدخل المنطقي المباشر. ومع أنه لا يكتشف « الحقيقة ذاتها » فانه سيكتشف الخلفية الحضارية ، وكثيراً من «الظروف» التي كانت مجهولة من قبل والتي لها صلة باكتشاف الحقيقة . والحق أننا لو اعتقدنا أننا توصلنا الى الحقيقة لفقدنا الاهتمام بالحصول على تلك الاستبصارات التي قد تقودنا الى فهم تقريبي للوضع . ففقدان اليقين هو بالضبط الذي يقربنا الى الواقع اكثر بكثير مما كان في العهود السابقة التي كانت تؤمن بالمطلق .

لقد اتضح تماماً الآن أن الأفكار والقيم التي كانت فيما مضى تُعْتَبَر ثابتة لم تخضع للنقد الشامل الا في عالم فكري يتغير بسرعة وبعمق . وليس من الممكن للناس أن يكونوا يقظين بدرجة تكفي لاكتشاف العنصر الايديولوجي في كل تفكير الا في وضع كهذا . صحيح بالطبع أن الناس دائماً يحاربون أفكار خصومهم ، لكنهم في الماضي كانوا لا يفعلون ذلك الا من أجل التمسك بعناد أكبر بمعتقداتهم المطلقة . لكن يوجد اليوم وجهات نظر كثيرة جداً متساوية في القيمة والهيبة ، وكل منها تكشف عن الصحة النسبية في غيرها ، وهذا يجعل من العسير علينا أن نأخذ مركزاً واحداً ونعتبره مركزاً مطلقاً منيعاً . هذا الوضع الفكري المختل اجتماعياً هو وحده الذي يتيح لنا أن ندرك ما كان حتى الآن مخفياً وراء بنية اجتماعية مستقرة بشكل عام ، ووراء بعض المعايير التقليدية العملية ، ألا وهو أن كل وجهة نظر انما تخص وضعاً اجتماعياً[1] .

والحق أنه قد يكون صحيحاً أننا نحتاج ، لكي نظل نعمل ، مقداراً معيناً من الثقة بالنفس ومن الاطمئنان الى صحة تفكيرنا . وقد يكون صحيحاً أيضاً أن شكل التعبير الذي نخلعه على أفكارنا يميل لأن يفرض على هذه الأفكار نغمة مطلقة . لكن وظيفة البحث التاريخي في عصرنا (كما أنها ، كما سنرى ، وظيفة تلك الفئات الاجتماعية التي سيجنَّد منها العلماء) أن يحلل العناصر التي تتكون منها ثقتنا بأنفسنا (وهذه الثقة ضرورية ولا غنى عنها للعمل في الأوضاع المادية المباشرة) ، وأن يزيل الانحراف الذي قد ينشأ مما نعتبره نحن ، كأفراد ، أشياء بديهية مُسَلّمة. وهذا لا يكون ممكناً الا من خلال الحذر الدائم والتصميم على تخفيض الميل الى تمجيد

---

(١) لسنا نعني بالاستقرار الاجتماعي عدم قيام أحداث جسام ، أو توفر الأمن الشخصي للأفراد ، وانما نعني الثبات النسبي للبنية الاجتماعية القائمة كلها ، مما يكفل استقرار القيم والأفكار المهيمنة .

الذات الى الحد الأدنى . بهذا الجهد نواجه ونخفف التحيز في وجهة نظرنا ، ونمهد الطريق أمام جعل المواقف الفكرية المتعارضة تكمل بشكل فعلي بعضها بعضاً .

وانه لأمر أساسي ومُلِحّ أن يستفاد في هذه الفترة الانتقالية من الشفق الفكري الذي يسيطر على حقبتنا والذي تظهر فيه كل القيم ووجهات النظر بنسبيتها الحقيقية . لا بد أن ندرك ادراكاً لا رجعة عنه أن كل المعاني التي يتألف منها عالمنا ليست سوى بنية محدودة ومحكومة تاريخياً ، ومتطورة دائماً ، وأن الإنسان يتطور فيها ، وأنها ليست بنية مطلقة أبداً .

في هذه النقطة من التاريخ التي تكشفت فيها فجأة وعلى ضوء جديد كل الأشياء التي تهم الإنسان وتهم بنية التاريخ وعناصره ، يجدر بنا أن نصبح بتفكيرنا العلمي سادة للوضع الإنساني ، لأنه ليس من المستحيل أن تختفي هذه الرؤيا الجديدة بأسرع مما نظن ، كما حدث مراراً في التاريخ ، وتضيع منا الفرصة ، ويعود العالم مرة أخرى يلبس وجهاً واحداً ساكناً جامداً .

هذا الاستبصار غير التقييمي في التاريخ لا يؤدي حتماً الى النسبية ، وانما يؤدي الى العلائقية . فالمعرفة كما تُرى على ضوء التصور الكلي للايديولوجيا ليست أبداً خبرة وهمية ، لأن الايديولوجيا بمفهومها العلائقي ليست مطابقة تماماً للوهم . إن المعرفة الناجمة عن خبرتنا في أوضاع حياتية فعلية ليست معرفة مطلقة ولكنها رغم ذلك معرفة . والمعايير الناجمة عن مثل هذه الأوضاع الحياتية الفعلية لا توجد في فراغ اجتماعي ، بل تكون فعالة كأشياء تُقِرّ السلوك . العلائقية تعني فقط أن كل عناصر المعنى في وضع ما مرتبطة بعضها بالبعض الآخر وتستمد دلالتها من هذه العلاقات المشتركة ضمن اطار فكري معين . ولا تكون هذه المنظومة من المعاني ممكنة وصالحة الا في نموذج معين من الوجود التاريخي ، وتزوده لفترة ما بالتعبير المناسب . لكن حين يتغير الوضع الاجتماعي لا تعود منظومة المعايير التي تمخض عنها في السابق منسجمة معه . نفس الغربة تمتد حتى تصيب المعرفة والمنظور التاريخي . كل المعرفة تتوجه نحو موضوع ما ، وتتأثر في مدخلها بطبيعة ذلك الموضوع الذي يستأثر باهتمامها . لكن نمط المدخل الى الموضوع الذي ننشد معرفته يعتمد على طبيعة الشخص العارف . وهذا يَصِحّ ، قبل كل شيء ، بالنسبة للعمق النوعي لمعرفتنا (وعلى الأخص حين نحاول أن نصل الى « فهم » شيء تكون درجة الاستبصار المطلوبة لفهمه تفترض سلفاً وجود قرابة ذهنية أو فكرية بين الفاهم والمفهوم) . كذلك فانه يَصِحّ ، في المقام الثاني ، بالنسبة لامكانية صياغة معرفتنا صياغة فكرية ، خصوصاً وأن كل ادراك يجب ، لكي يتحول الى معرفة ، أن يُرتَّب ويُنَظَّم في مقولات (Categories) . لكن درجة قدرتنا على تنظيم خبرتنا والتعبير عنها بمثل هذه الأشكال من المفاهيم فتعتمد بدورها على الإطار الفكري الذي يمكن

الرجوع اليه (frame of reference) والذي يكون متاحاً ومتيسراً في لحظة تاريخية معينة . إن المفاهيم التي في حوزتنا ، ودنيا الأحاديث التي نعيش فيها ، والاتجاهات التي تسير فيها المفاهيم لتحسين نفسها ، تعتمد كلها الى حد كبير على الوضع الاجتماعي التاريخي لأعضاء الجماعة المسئولين والنشيطين فكرياً . لدينا اذن ، كموضوع لهذه الدراسة غير التقييمية للايديولوجيا ، علاقة كل المعرفة الجزئية والعناصر المكونة لها بالمجموعة الأوسع من المعاني ، وأخيراً علاقتها ببنية الواقع التاريخي . ولو أهملنا هذا الاستبصار وأهملنا مضامينه ، بدلاً من أن نحسب لها حساباً كاملاً ، فاننا نتخلى عن مركز متقدم في الإنجاز الفكري ، وهو مركز لم نفز به الا بعد عناء شديد .

ومن هنا فان السعي الى اكتشاف أفكار ثابتة مطلقة لا تتغير في هذا العالم المتغير أمر مشكوك جداً في جدواه الفكرية . وربما كان من الأجدى كثيراً من الناحية الفكرية أن نتعلم التفكير بأسلوب ديناميكي وعلائقي ، بدلاً من الأسلوب الساكن الجامد . ومن المذهل في أزمتنا الفكرية والاجتماعية أن نكتشف أن أولئك الذين يزعمون أنهم اكتشفوا المطلق ، هم عادة نفس الناس الذين يزعمون أيضاً أنهم متفوقون على الآخرين . إن وجود أناس في عصرنا يحاولون أن يمنحوا العالم علاجاً مطلقاً يشفي من كل العلل ويزعمون أنهم اكتشفوه ، ويوصون الآخرين باستعماله ـ إن وجود هؤلاء دليل على فقدان اليقين الفكري والاخلاقي ، وعلى الحاجة إلى هذا اليقين لدى قطاعات واسعة من الناس العاجزين عن مواجهة الحياة . وربما كان صحيحاً أنه من الضروري والحيوي للناس ، لكي يقووا على الاستمرار في الحياة وفي العمل ، أن يسعوا الى مخرج من عدم اليقين الناجم عن تعدد الخيارات . ولهذا فقد ينقاد الناس الى اعتناق غاية مباشرة ظناً منهم أنها غاية مطلقة ، ويأملون على أساسها أن يجعلوا مشاكلهم تبدو ملموسة وحقيقية . لكن من ينشد المطلق واللامتغير ليس أساساً رجل العمل ، بل هو من يرغب في إغراء الآخرين بالتمسك بالأمر القائم status quo لأنه يشعر بالراحة والاسترخاء في ظل الظروف القائمة . الراضون عن نظام الأشياء الراهن يميلون الى اعتبار الوضع الحالي الراهن وضعاً مطلقاً وأبدياً لكي يظل بين أيديهم شيء مستقر يتشبثون به ويقللون بذلك مخاطر الحياة الى حدها الأدنى . لكن هذا لا يمكن تحقيقه دون اللجوء الى كل أنواع الأفكار والأساطير الرومنتيكية . وهكذا نواجه اتجاهاً غريباً مرعباً في الفكر الحديث ، اتجاهاً كان المطلق فيه ، في الماضي ، وسيلة للدخول في صلة وثيقة بالله ، وأصبح الآن أداة يستعملها من يستفيدون منها في التشويه والتحريف واخفاء معنى الوضع الحاضر .

٧ ـ الانتقال من التصور غير التقييمي الى التصور التقييمي للايديولوجيا

هكذا يبدو أن الابتداء بالتصور الايديولوجي غير التقييمي الذي استعملناه أساساً لفهم

صيرورة الوقائع المتغيرة باستمرار قد قادنا ، دون أن ندري ، الى مدخل تقييمي ابستمولوجي ، ثم أخيراً الى مدخل وجودي (ontological) ميتافيزيقي . في نقاشنا حتى الآن أصبحت وجهة النظر الديناميكية غير التقييمية ، عن غير قصد ، سلاحاً ضد موقف فكري معين . وما كان في الأصل مجرد تكنيك منهجي تكشف آخر الأمر أنه فلسفة شاملة في تفسير التاريخ (a Weltanscgauung) وسلاح نجم عن استعماله النظرة غير التقييمية الى العالم . وهنا ، كما في حالات أخرى كثيرة ، لا ندرك الا في نهاية نشاطنا الدوافع التي حفزتنا في البداية الى تحريك كل قيمة راسخة ومستقرة ، وإلى اعتبارها جزءاً من حركة تاريخية عامة .

وهكذا نرى أننا قد استخدمنا أحكام القيمة الوجودية الميتافيزيقية التي لم نكن مدركين لوجودها [1] . لكن هذا الإدراك لن يصيب بالذعر الا الذين هم ضحية الأحكام المسبقة اليقينية (positivistic prejudices) لجيل سابق ، والذين ما يزالون يؤمنون أن من الممكن تحرير فكرهم تحريراً كاملاً من الفرضيات المسبقة الاخلاقية منها والميتافيزيقية والوجودية (ontological) [2] . وفي الواقع كلما زاد ادراك المرء للفرضيات المسبقة الكامنة وراء تفكيره (وذلك لمصلحة البحث التجريبي الحقيقي) ؛ زاد الأمر وضوحاً أن هذا النهج التجريبي لا يمكن (في العلوم الاجتماعية على الأقل) أن يستمر الا على أساس أحكام معينة ميتافيزيقية ووجودية وفوق تجريبية(meta-empirical)،وعلى أساس التوقعات والفرضيات المنبثقة عنها.إن من لايتخذ قرارات لا يثير أسئلة ولا يستطيع حتى أن يصوغ فرضيات موقتة تمكنه من تحديد مشكلة

(١) نموذج أحكام القيمة ونظرية الوجود (**ontology**) الذي استخدمناه عمداً أحياناً ولا شعورياً أحياناً أخرى ، يمثل بالطبع حكماً على مستوى مختلف كلياً ، كما أن نظرية الوجود هذه تختلف تماماً عن تلك التي تحدثنا عنها حين كنا ننتقد الميل الى المذهب السياسي الاستبدادي (**absolutism**) الذي يميل إلى اعادة بناء حطام التاريخ واطلاله (بروح المدرسة الرومانتيكية الالمانية) . هذه النظرية الوجودية التي لا مفر منها والكامنة في قاعدة أعمالنا (مع اننا لا نريد أن نصدق هذا) ، ليست شيئاً نتوصل اليه بواسطة الحنين الرومانتيكي ونفرضه على الواقع كما نشاء . انها ترسم حدود الأفق الذي يقع فيه عالمنا الواقعي ، ولا يمكن التخلص منها ببساطة وبمجرد تصنيفها على أنها شيء ايديولوجي . وعند هذه النقطة نرى وميض « حل » لمشكلتنا مع اننا لم نحاول في أي جزء من هذا الكتاب أن نعرض حلاً . إن الكشف عن العناصر الأيديولوجية واليوتوبية في الفكر لا ينجح الا في تدمير تلك الأفكار التي لا نؤمن بها ايماناً عميقاً راسخاً . وهكذا يمكن ان نسأل : ألسنا في بعض الظروف ، ونحن نحطم صحة أفكار معينة بواسطة التحليل الايديولوجي ، انما نقيم في نفس الوقت بناء جديداً ؟ ألا تتضمن الطريقة ذاتها التي نثير بها الشكوك حول معتقدات قديمة القرار الجديد بشكل لا شعوري ؟ وكما قال أحد الحكماء : « حين يأتيني أحدهم بطلب النصيحة ، كثيراً ما أعرف وأنا أصغي اليه الطريقة التي ينصح بها نفسه » .

(٢) الفلسفة الوضعية الأكثر حذراً كانت أكثر تواضعاً ورغبت أن تعترف فقط » بحد أدنى من الافتراضات التي لا غنى عنها » . لكن هذا « الحد الأدنى من الافتراضات التي لا غنى عنها » ربما يتبين أنه مساوٍ لنظرية الوجود الأولية الأساسية التي تحتويها ظروف وجودنا .

ما والبحث عن جواب لها في التاريخ . ولحسن الحظ فقد التزمت الفلسفة الوضعية (positivism) بالفعل ببعض الأحكام الميتافيزيقية والوجودية رغم تحيزاتها ضد الميتافيزيقية ورغم ادعاءاتها بعكس ذلك . وما ايمانها بالتقدم وواقعيتها الساذجة في حالات محددة الا أمثلة على مثل هذه الأحكام الوجودية . وكانت هذه الافتراضات المسبقة (أي الأحكام الوجودية) هي نفسها التي مكنت الفلسفة الوضعية من تقديم اسهامات هامة كثيرة سيبقى بعضها يؤخذ في الحسبان . الخطر الكامن في الافتراضات المسبقة ليس في كونها موجودة أو في كونها سابقة للمعرفة التجريبية [١] ، بل هو في كون نظرية الوجود (ontology) التي تورثها لنا التقاليد تعوق التطورات الجديدة ، ولا سيما في أنماط التفكير الأساسية . وطالما بقيت خصوصية الإطار النظري التقليدي أمراً لا يُعْتَرَض عليه ، فسنبقى نعاني من هيمنة النمط الفكري الساكن الذي لا يصلح لمرحلتنا الراهنة من التطور الفكري والتاريخي . ولذلك فانه من الضروري أن يتوفر لدينا استعداد دائم للاعتراف بأن كل وجهة نظر انما هي وجهة نظر خاصة بوضع محدد معين ، وأن نحاول بالتحليل اكتشاف ما تتألف منه هذه الخصوصية . ان الاعتراف الصريح بالافتراضات المسبقة الميتافيزيقية التي تكمن تحت المعرفة التجريبية وتجعلها أمراً ممكناً ـ هذا الاعتراف مفيد لتوضيح البحث وتقدمه أكثر من الإنكار اللفظي لوجود الافتراضات المسبقة ثم السماح لها سرًّا بالدخول من الباب الخلفي .

٨ ـ الأحكام الوجودية الموجودة ضمناً في التصور غير التقييمي للايديولوجيا

لقد قمنا بهذه الجولة في ميادين الأونتولوجيا [٢] (نظرية الوجود) والفلسفة الوضعية (positivism) لأنه تبين لنا أن من الضروري أن نصل إلى فهم صحيح لحركات الفكر في هذا الطور الحديث جداً من التاريخ الفكري . وما وصفناه بأنه تحول غير مرئي من المدخل غير التقييمي إلى المدخل التقييمي لا يميز فكرنا فحسب ، بل هو صفة نموذجية في تطور الفكر المعاصر كله . وقد توصلنا نتيجة لهذا التحليل إلى أن التحقيق التاريخي والسوسيولوجي في هذه الفترة كانت تسيطر عليه أصلاً وجهة النظر غير التقييمية التي نجم عنها توجهان ميتافيزيقيان هامان بديلان . في الوضع الحالي ينتهي الاختيار من بين هذين البديلين إلى ما يلي : ـ

---

(١) لو كانت المعرفة التجريبية غير مسبوقة بنظرية للوجود لما أمكن تصورها أو قيامها ، لأننا لا نستطيع استخلاص معانٍ ذات شكل موضوعي من واقع ما إلاّ اذا كنا قادرين على توجيه اسئلة ذكية كاشفة عما نرغب في التوصل اليه .

(٢) انظر كتاب المؤلف التالي :

Cf. the author's **Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie**, Ergänzungsband der Kant-Studien, No. 57 (Berlin, 1922), p.37, n.1; p. 52,n.1.

أولاً : من الممكن اعتبار صفة الزوال في الحادث التاريخي على أنها حقيقة واقعة (fact) ، إذا كان المرء يعتقد أن ما هو مهم حقاً لا يوجد في التغيير نفسه أو في الوقائع التي يتألف منها التغيير . وطبقاً لهذا الرأي يمكن اهمال كل ما هو زمني ، وكل ما هو اجتماعي ، وكل الأساطير الجماعية ، وكل محتوى المعاني والتفسيرات التي تنسب عادة للأحداث التاريخية ، لأن ثمة شعوراً بأن الحقائق (truths) النهائية والدائمة تكمن وراء هذه الوفرة والتنوع في التفاصيل التي ينبثق عنها التتابع التاريخي المنظم ، وأن هذه الحقائق النهائية الدائمة تسمو على التاريخ ولا علاقة لها بالتفاصيل التاريخية . وطبقاً لهذا يُعتقد أن هنالك مصدراً مُلْهَماً وحدسياً للتاريخ ، وأن التاريخ الفعلي ليس الا انعكاساً مشوهاً له . الذين هم على علم واسع بتاريخ الفكر سيدركون أن وجهة النظر هذه مأخوذة مباشرة من المذهب الصوفي الباطني (mysticism) ، إذ يدعي الصوفيون أن هنالك حقائق وقيماً تتجاوز الزمان والمكان ، وأن الزمان والمكان وكل ما يحدث فيهما ليست سوى مظاهر خادعة وهمية اذا ما قورنت بالحقيقة الموجودة في الخبرة الدينية للصوفي . لكن الصوفيين لم يستطيعوا في زمانهم أن يثبتوا صحة أقوالهم . وكان تسلسل الأحداث اليومي يُقْبَل على أنه أمر طبيعي مستقر وملموس ، أما الحدث غير العادي فكان ينسب إلى ارادة الله الذي تخفى علينا حكمته . كان المذهب التقليدي السلفي (traditionalism) مسيطراً بلا منازع في عالم لا يعترف ، رغم كونه يعج بالأحداث ، الا بطريقة واحدة مستقرة في تفسير الأحداث . لكن المذهب السلفي لم يتقبل الإلهامات الصوفية بشكلها الصافي ، بل فسرها على ضوء علاقتها بما فوق الطبيعة (the supernatural) ، لأن هذه الخبرة الدينية السعيدة (ecstatic) كانت تُعْتَبَر اتصالاً روحياً بالله . في هذه الأثناء كان الاعتماد المتبادل العام بين عناصر المعنى كلها ونسبيتها التاريخية قد أصبح ظاهراً بوضوح ، حتى أنه كاد يصبح حقيقة عامة معترف بها بشكل بدهي . وما كان ذات يوم معرفة سرية مقصورة على بعض الخبراء والمطلعين ، أصبح من الممكن اثباته بشكل منهجي لكل انسان . وقد أصبح هذا المدخل شائعاً لدرجة أن التفسير السوسيولوجي ، مثل التفسير التاريخي ، سَيُسْتَخْدَم في ظروف معينة لإنكار حقيقة الخبرة اليومية وحقيقة التاريخ بواسطة أولئك الذين يرون أن الحقيقة تقع خارج نطاق التاريخ ، وداخل ميدان الخبرة الدينية الصوفية .

ثانياً : ثمة مدخل بديل من نمط آخر قد يؤدي الى بحث تاريخي وسوسيولوجي . هذا المدخل ينجم عن الرأي القائل أن التغيرات في العلاقات بين الأحداث والأفكار ليست نتيجة

تخطيط ارادي مقصود ، ولكن يجب أن يُنْظَر اليها في تزامنها وتتاليها التاريخي على اعتبار انها تتبع نظاماً معيناً قد لا يكون واضحاً للعيان ، لكنه رغم ذلك موجود ويمكن أن يُفْهَم .

وحين نفهم المعنى الداخلي للتاريخ ونتحقق أنه ليس ثمة مرحلة تاريخية دائمة ومطلقة ، وأن طبيعة العملية التاريخية تفرز مشكلة غير محلولة تتحدى الحل ـ حينذاك لا نعود نكتفي بأسلوب الصوفي الراضي عن نفسه في اهمال التاريخ ووصفه بأنه « مجرد تاريخ » . قد يُقِرّ المرء أن الحياة البشرية أكثر دائماً مما يكتشف منها في أية فترة تاريخية أو تحت أية مجموعة من الظروف الاجتماعية ، وأنه حتى بعد بيان كل هذه الأمور يبقى هناك ميدان روحي أبدي يتجاوز التاريخ ولا يندرج أبداً تحت التاريخ ، ومع ذلك يمنح للتاريخ وللخبرة الاجتماعية معنى . ولا يجوز أن نستنتج من هذا أن وظيفة التاريخ هي أن يقدم تقريراً عما هو ليس الإنسان ، بل يجب أن نعتبر التاريخ القالب الذي يتم فيه التعبير عن الطبيعة الأساسية للإنسان . ان ارتقاء الكائنات البشرية من مجرد رهائن يلعب التاريخ بها كما يشاء الى مصاف الرجال يتقدم ويصبح مفهوماً من خلال التغير في معايير البشرية وأشكالها وأعمالها ، ومن خلال التغير في المؤسسات والأهداف الجماعية ، ومن خلال التغيرات في فرضياتها ووجهات نظرها التي على ضوئها تصبح كل ذات تاريخية ـ اجتماعية مدركة لنفسها وتكتسب فهماً لماضيها . وبالطبع ، ثمة نزعة متزايدة الى اعتبار كل هذه الظواهر على أنها أعراض (symptoms) والى دمجها جميعاً في نظام واحد علينا أن نفهم وحدته ومعناه . حتى لو سلمنا أن الخبرة الصوفية هي الوسيلة الوحيدة الكفيلة بأن تكشف للإنسان عن حقيقة طبيعته النهائية ، فانه يبقى لزاماً علينا أن نعترف أن العنصر الذي يفوق الوصف ، والذي يسعى اليه الصوفيون ، لا بد أن يكون على علاقة ما بالحقيقة التاريخية الاجتماعية . وفي آخر التحليل نجد أن العوامل التي تُقَوْلِب الحقيقة التاريخية والاجتماعية تتحكم أيضاً وبطريقة ما بمصير الإنسان . أليس من الممكن أن يكون عنصر الوَجْد الديني (ecstatic) في الخبرة الإنسانية (الذي لا يُكْشَف أو يُعبَّر عنه بشكل مباشر ، والذي لا يمكن لمعناه أن يوصف وصفاً كاملاً) قابلاً للاكتشاف من خلال الآثار التي يخلفها على طريق التاريخ ، وأن يصبح بهذا بيّناً واضحاً لنا ؟

تكشف وجهة النظر هذه ، القائمة على موقف خاص تجاه الحقيقة التاريخية والاجتماعية ، عن كل من الامكانات والحدود الكامنة فيها لفهم الحياة التاريخية والاجتماعية . النظرة الصوفية التي تحتقر التاريخ وتنظر اليه من منطلق غيبي أخروي (other wordly) تتعرض للخسارة حين تهمل كل الدروس والعبر الهامة التي يقدمها التاريخ . ولا يمكننا أن نتوقع فهماً صحيحاً للتاريخ من نظرة تقلل من أهمية الحقيقة التاريخية . أي تفحص حريص للحقائق سيكشف لنا أنه حتى لو لم تفرز العملية التاريخية بلورة نهائية للأمور ، الا أنها تتكشف عن معانٍ ودلالات

عميقة في المجال التاريخي. إن كون كل حادث وكل عنصر في المعنى مرتبط في التاريخ بمركز زماني ومكاني ووضعي (situational)، وكون ما يحدث مرة لا يمكن لذلك أن يحدث دائماً، وكون الأحداث والمعاني في التاريخ لا تقبل أن تُقْلَب أو تُعْكَس، وباختصار كوننا لا نجد أوضاعاً مطلقة في التاريخ ـ هذا كله يدل على أن التاريخ ليس أبكم، وليس خالياً من المعنى الا لدى من لا يتوقع أن يتعلم منه شيئاً، كما أنه يدل، في حالة التاريخ أكثر مما يفعل في أية دراسة أخرى، على أن وجهة النظر التي تعتبر التاريخ «مجرد تاريخ»، كما يفعل الصوفيون، مكتوب عليها العقم.

يمكن ، بل يجب متابعة دراسة التاريخ الفكري بأسلوب يرى في تعاقب الظواهر وفي تواجدها أكثر من مجرد علاقات عرضية ، ويسعى لأن يكتشف في التركيبة (complex) التاريخية كلها دور كل عنصر وأهميته ومعناه . ونحن ننتسب إلى هذا النمط من المدخل السوسيولوجي الى التاريخ . اذا استمر تحقيق هذا الاستبصار بكل تفاصيله المادية ، واذا أقيم كل تقدم على أساس المواد الملموسة المتاحة ، فسنصل آخر الأمر الى فرع من الدراسة يضع تحت تصرفنا تقنية (technique) سوسيولوجية لتشخيص الحضارة في أية حقبة . وقد سعينا الى الاقتراب من هذا الهدف في الأجزاء السابقة التي حاولنا فيها أن نبين قيمة التصور الايديولوجي في تحليل الوضع الفكري المعاصر . وفي تحليلنا للنماذج الايديولوجية المختلفة لم نكن نقصد فقط وضع قائمة بمعانٍ غير مترابطة للكلمة ، بل كان هدفنا أن نقدم في تلاحق معانيها المتغيرة عينة من الوضع الاجتماعي والفكري كله في زماننا . ومع أن مثل هذا المنهج في تشخيص حقبة ما قد يبدأ بطريقة غير تقييمية ، فانه لا يبقى كذلك طويلاً . بل سيضطر في آخر الأمر الى اتخاذ موقف تقييمي . وهذا الانتقال الى وجهة نظر تقييمية أمر ضروري منذ البداية لأن التاريخ ، بصفته تاريخاً ، يظل غير مفهوم حتى يتم التأكيد على بعض جوانبه بالمقارنة مع غيرها . هذا الاصطفاء لجوانب معينة والتأكيد عليها يمكن اعتباره الخطوة الأولى في الاتجاه الذي يؤدي آخر الأمر الى اجراء تقييمي وإلى أحكام وجودية (ontological)

٩ ـ مشكلة « الوعي الزائف » .

من خلال العملية الديالكتيكية في التاريخ لا بد أن يقوم انتقال تدريجي من التصور الايديولوجي العام الكلي غير التقييمي الى التصور التقييمي (انظر ص ١٥٥). لكن التقييم الذي نشير اليه الآن مختلف تماماً عن ذلك المعروف سابقاً . فنحن لم نعد نتقبل قيم عصر ما على أنها مطلقة ، ولن نغفل بعد اليوم عن ادراك أن المعايير والقيم محدودة اجتماعياً ومحكومة تاريخياً . وقد انتقل التأكيد الوجودي (ontological) الآن إلى مجموعة أخرى من المشاكل . وسيكون هدفه

التمييز بين الصحيح وغير الصحيح ، بين الحقيقي والمزيف في المعايير وأنماط الفكر ونماذج السلوك الموجودة بمحاذاة بعضها البعض في اية فترة تاريخية . ولا يكمن خطر « الوعي الزائف » في أيامنا في كونه عاجزاً عن التمسك بواقع مطلق غير متغير ، بل يكمن في كونه يعيق فهم الأمر الواقع الناجم عن استمرار اعادة تنظيم العمليات الذهنية التي تشكل عوالمنا . ومن هنا يتضح السبب في أنه يجب علينا ، أمام ضغوط العمليات الفكرية الديالكتيكية ، أن نركز انتباهنا بقوة أكبر على واجب تحديد ما هو صالح وصحيح حقاً من بين كل الأفكار الشائعة في وضع معين . وعلى ضوء المشاكل التي نواجهها في أزمة الفكر الراهنة ، تصبح قضية « الوعي الزائف » التي نواجهها ذات خلفية جديدة . لقد سبق أن ظهرت فكرة « الوعي الزائف » في أحدث أشكالها بعد أن تخلت عن الاهتمام بالعوامل الدينية المتسامية ونقلت بحثها عن معيار للأمر الواقع (reality) إلى ميدان الخبرة ، ولا سيما الخبرة السياسية ، بأسلوب يذكّرنا بالمذهب البراجماتي (pragmatism) [1] . لكنها اذا قورنت بصياغتها الحديثة فانه ينقصها الإحساس بما هو تاريخي . لقد كان الفكر والوجود لا يزالان يعتبران قطبين ثابتين منفصلين ، يحمل كل منهما تجاه الآخر علاقة ساكنة في كون لا يتغير . أما الآن فقد بدأ الإحساس الجديد بالتاريخ يتغلغل وصار يمكن تصور مفهوم ديناميكي للايديولوجيا وللأمر الواقع (reality)

وبناء عليه يكون الموقف الاخلاقي ، من وجهة نظرنا ، غير صالح اذا كان متوجهاً نحو معايير لا يستطيع العمل - في بيئة تاريخية معينة - أن ينسجم معها ، حتى ولو توفرت أحسن النوايا . كذلك يكون الموقف الاخلاقي غير صالح حين لا يعود بالإمكان رد الفعل غير الاخلاقي لدى الفرد الى خطيئته الشخصية الخاصة ، ولكنه يُنْسَب الى ضغط مجموعة من البديهيات الاخلاقية ذات الأساس الخاطىء . كذلك يكون التفسير الاخلاقي الذي يسوقه المرء تبريراً لافعاله غير صحيح حين يكون هذا المرء خاضعاً لضغط انماط الفكر التقليدية والتصورات التقليدية للحياة ، ولا يتيح للعمل والفكر أن يتكيفا مع الوضع الجديد المتغير ، وفي النهاية يمنع بالفعل قيام هذا التكيف والتحول في الإنسان . كذلك تكون النظرية خاطئة ومغلوطة اذا كانت تَسْتَعْمِل في وضع عملي ما مفاهيم ومقولات تمنع الإنسان - اذا أخذها على محمل الجد - من تكييف نفسه مع تلك المرحلة التاريخية . النظريات وأنماط الفكر والمعايير القديمة وغير القابلة للتطبيق يمكن أن تفسد وتتحول إلى ايديولوجيات تكون وظيفتها اخفاء المعنى الفعلي للسلوك بدل اظهاره . وسنذكر في الفقرات التالية بعض الأمثلة النموذجية لأهم أنماط التفكير الايديولوجي التي وصفناها الآن .

(١) البراغماتية هي الاستشراف العملي للأمور والمشكلات أو المذهب العملي ، أو فلسفة الذرائع : وهي فلسفة أمريكية تتخذ من النتائج العملية مقياساً لتحديد قيمة الأفكار الفلسفية ومقدار صدقها (المترجم) .

يمكن أن نستعمل تحريم (taboo) أخذ الفائدة على القروض[1] كمثال على تطور معيار اخلاقي قديم وتحوله الى ايديولوجيا . المبدأ الذي يوجب أن تتم عملية الإقراض دون فوائد ما كان يمكن الالتزام به وممارسته الا في مجتمع قائم ، اجتماعياً واقتصادياً ، على علاقات الجوار الحميمة . في مثل هذا العالم الاجتماعي يكون « الإقراض دون فائدة » عادة لا يكلف الالتزام بها أي عناء ، لأنها من أشكال السلوك المتفقة اتفاقاً جوهرياً مع بنية المجتمع . وحين نشأ هذا المبدأ داخل اطار علاقات الجوار الحميمة تَمَثَّلَتْهُ الكنيسة وأعطته صفة رسمية في منهجها الإخلاقي . وكلما كان التغير في البنية الحقيقية للمجتمع يزداد ، كانت الصفة الايديولوجية تزداد في هذا المبدأ الاخلاقي ، وصار من المتعذر قبوله في الحياة العملية . وقد زادت سذاجة واعتباطية هذا المبدأ وضوحاً في عصر قيام الرأسمالية حين تغيرت وظيفة هذا المبدأ وتحول الى سلاح في يد الكنيسة تشهره في وجه القوة الاقتصادية الصاعدة للرأسمالية . وخلال اكتمال ظهور الرأسمالية أصبحت الصفة الايديولوجية في هذا المبدأ ـ التي عبرت عن نفسها في كونه صار مبدأ يتخلص الناس منه بالحيلة ولا يطيعونه ـ واضحة وضوحاً دفع بالكنيسة نفسها الى طرحه واهماله .

ويمكننا أن نذكر (كأمثلة على « الوعي الزائف » الذي يتخذ شكل التفسير المغلوط الذي يخلعه الإنسان على نفسه وعلى دوره) تلك الحالات التي يحاول الأشخاص فيها أن يخفوا علاقاتهم الحقيقية مع أنفسهم ومع العالم ، وأن يزيفوا لأنفسهم الحقائق الأولية للوجود البشري وذلك بتمجيد وعبادة تلك العلاقات واعطائها أوصافاً رومانتيكية ونعوتاً مثالية ـ أي باللجوء الى الهرب من أنفسهم ومن عالمهم ومن ثم الى اختراع تفسيرات مزيفة للخبرة . ولذلك فاننا حين نحاول أن نتخلص من الصراعات والمخاوف باللجوء الى المبادىء المطلقة التي لم يعد يمكن العيش تبعاً لها نكون في حالة تحريف ايديولوجي . ونكون في هذه الحالة أيضاً حين نخلق « الأساطير » ، ونعبد « العظمة في حد ذاتها » ، ونتعهد بالولاء للمثل العليا ، في حين نتبع في سلوكنا الفعلي اهتمامات أخرى ، ونحاول أن نخفي ذلك بقناع شفاف وفاضح ، مادته التظاهر بالتقوى والاستقامة .

وأخيراً يمكن أن نرى مثالاً على النمط الثالث من التحريف الايديولوجي حين لا تعود الايديولوجيا ، باعتبارها شكلاً من أشكال المعرفة ، تكفي لفهم العالم الفعلي . ويمكن ضرب مثال على هذا بصاحب الأرض الذي تتحول أراضيه الى مشروع رأسمالي ، لكنه يستمر في شرح

(١) من اجل التوثيق التاريخي لهذه الحالة انظر :
Max Weber, Wirtschaft und Gesllschaft: Gurndriss der Sozialokonomik, Part iii, p. 810 ff., for historical documentation of this case.

علاقاته بعماله وشرح دوره في المشروع بواسطة مقولات ومفاهيم تذكّر بالنظام الأبوي (patriarchal order). ولو ألقينا نظرة كلية على كل هذه الحالات الفردية ، لرأينا مفهوم « الوعي الزائف » يتخذ معنى جديداً . إن المعرفة ، اذا نُظِر اليها من وجهة النظر هذه ، تكون مزيفة وايديولوجية حين تفشل في أخذ الحقائق الجديدة المتعلقة بالوضع بعين الاعتبار ، وحين تحاول اخفاء هذه الحقائق الجديدة بالتفكير فيها على ضوء مقولات لم تعد مناسبة (١) .

يمكننا أن نصف هذا التصور الايديولوجي بأنه تصور تقييمي وديناميكي (أما مفهوم اليوتوبيا فسنعالجه في الفصل الرابع) (٢) . إنه تقييمي لأنه يتخذ مقدماً أحكاماً معينة بخصوص حقيقة الأفكار وبني الوعي ، وهو ديناميكي لأن هذه الأحكام تقاس دائماً بحقيقة دائمة التغير (٣) .

ورغم أن هذه الفروق والتمييزات قد تبدو معقدة لأول وهلة ، فاننا نعتقد انها ليست مصطنعة أبداً ، لأنها مجرد صياغة دقيقة للمضامين الموجودة في اللغة اليومية في عالمنا الحديث ، ولأنها محاولة صريحة لمتابعة هذه المضامين منطقياً .

ويؤكد هذا التصور للايديولوجيا (واليوتوبيا) أنه يجب علينا ، بعد أن نأخذ في الاعتبار مصادر الخطأ المعروفة لدى الجميع ، أن نحسب حساب التأثيرات الناجمة عن بنية عقلية منحرفة . كما يحيط هذا التصور علماً بأن « الحقيقة » التي نفشل في فهمها قد تكون حقيقة ديناميكية ، وبانه قد توجد في الحقبة التاريخية نفسها وفي المجتمع نفسه نماذج منحرفة عديدة لبنى عقلية داخلية ، بعضها بنى منحرفة لأنها لم تصل في نموها إلى مستوى الحاضر ، وبعضها منحرفة لأنها سبقت الحاضر . لكن الحقيقة المطلوب فهمها هي في كلتا الحالتين مشوهة ومخفية ، لأن هذا التصور للايديولوجيا واليوتوبيا يتعامل مع حقيقة لا تكشف عن نفسها الا في الخبرة الفعلية . وعلى كل حال ، تعتمد كل الافتراضات التي يحتويها التصور التقييمي الديناميكي للايديولوجيا على الخبرات التي يمكن ، في أحسن الأحوال ، أن تُفْهَم باسلوب مختلف عن الأسلوب الموضح هنا ، ولكنها لا يجوز بحال من الأحوال أن تُهْمَل .

---

(١) يمكن أن يكون ادراك ما أو ملاحظة ما مغلوطة أو غير كافية بالنسبة للوضع لكونها متقدمة عليه أو متأخرة عنه . وسنبحث هذا بدقة أكثر في الفصل الرابع حيث ندرس العقلية اليوتوبية . يكفينا الآن أن نلاحظ أن هذه الأشكال من الإدراك يمكن أن تكون متقدمة على الوضع أو متأخرة عنه .

(٢) نأمل أن نوضح في دراستنا اللاحقة للعقلية اليوتوبية أن النظرة اليوتوبية التي تسمو على الحاضر وتتوجه الى المستقبل ليست مجرد حالة مناقضة ومضاد للنظرة الايديولوجية التي تخفي الحاضر بواسطة محاولة فهمه على ضوء الماضي .

لا يمكن رؤية هذا التصور للايديولوجيا الا على مستوى النموذج الكلي والعام للايديولوجيا ، فهو يؤلف النموذج الثاني

(٣) التقييمي للايديولوجيا الذي ميزناه سابقاً عن المفهوم الاول غير التقييمي . انظر الصفحات ١٤٩ وما يليها . وصفحة ملاحظة ٢ . وصفحة ١٥٦ ملاحظة ١ . والصفحات ١٦٠ وما يليها .

١٠ ـ البحث عن الحقيقة والأمر الواقع من خلال التحليل الايديولوجي واليوتوبي

ليست محاولة النجاة من التحريفات الايديولوجية واليوتوبية في نهاية الامر سوى بحث عن الحقيقة . ذلك أن هذين التصورين يزوّد اننا بقاعدة للشك السليم والريبة الصحية ، ويمكننا أن نستخدمهما بشكل ايجابي للابتعاد عن المزالق التي قد يوقعنا فيها تفكيرنا . وبالتحديد يمكن الافادة منهما في محاربة الميل الكامن في حياتنا الفكرية الى فصل الفكر عن عالم الواقع ، أو الى اخفاء الحقيقة والواقع ، أو إلى تجاوز حدودهما . اذ لا يجوز للفكر أن يحتوي ما يزيد أو ما ينقص عن الواقع الذي يعمل في اطاره . وكما أن الجمال الحقيقي للأسلوب الأدبي السليم يتألف من التعبير الدقيق عما يُقْصَد التعبير عنه ـ فلا ينقص أو يزيد ـ كذلك فان العنصر الصحيح في معرفتنا يتحدد بالالتزام بالوضع الفعلي المراد معرفته وفهمه ، وليس بالابتعاد عن ذلك الوضع .

ولدى بحث مفهوميْ الايديولوجيا واليوتوبيا ، تطرح قضية طبيعة الحقيقة والواقع نفسها على بساط البحث . كل من المفهومين يلح على وجوب أن تقاس كل فكرة بمدى مطابقتها للواقع وانسجامها معه . ولكن مفهومنا عن الواقع يخضع في هذه الاثناء لاعادة النظر وتثار حوله الشكوك . ذلك أن كل الجماعات والطبقات المتصارعة في المجتمع تسعى إلى هذا الواقع في أفكارها وأفعالها ، ولا عجب اذن أن يبدو الواقع بصورة مختلفة لكل منها.[١] ولو كانت مشكلة

(١) بالنسبة للاختلافات بين نظريات الوجود (ontologies) طبقاً للمراكز الاجتماعية ، انظر مقالتي بعنوان Das Konservative Denken » « , loc .cit part II» «

انظر كذلك

Epstien, P. «Die Frogestellung nach der Wirklichkeit im historischen Materialismus,» **Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 1x (1928), p. 449 ff.**

ربما يلاحظ القارىء الحصيف أن التصور التقييمي للايديولوجيا يميل بعد هذه النقطة إلى أن يتخذ شكل التصور غير التقييمي ، لكن هذا ناجم بالطبع عن نيتنا في اكتشاف حل تقييمي . عدم الاستقرار هذا في تعريف المفهوم هو جزء من اسلوب البحث الذي يمكن أن يقال أنه وصل الى النضج وأنه لذلك يرفض أن يجعل من نفسه عبداً لأية وجهة نظر خاصة قد تقيد نظرته . وتعطينا هذه العلائقية (relationism) الديناميكية المخرج الوحيد الممكن من وضع عالمي تعددت فيه وجهات النظر المتصارعة التي تدعي كل منها لنفسها الصحة المطلقة ثم يتبين أنها ذات علاقة بمركز خاص ولا تصح الا بالنسبة له . ولن يكون الباحث في وضع يتيح له الوصول الى حل كاف وشاف لوضعنا الحياتي الراهن الا بعدَ أن يتفهم كل الدوافع الأساسية ووجهات النظر الجوهرية المسئولة ، بسبب تناقضاتها الداخلية ، عن التوتر السياسي ـ الاجتماعي في حياتنا . ولو أدخل الباحث في رؤياه كل التيارات المتناقضة والمتصارعة بدل أن يتخذ في الحال موقفاً محدداً ، لأصبح فكره مرناً وديالكتيكياً بدل أن يكون جامداً وعقائدياً . وليس من الضروري أن تكون هذه المرونة المفاهيمية وهذا الاعتراف الصريح بأن هنالك تناقضات عديدة لم تحل بعد ، سبباً في بلبلة رؤيا الباحث ، كما يحدث كثيراً في الممارسة . وفي الحقيقة ، أن اكتشاف تناقضات لم تحل بعد ينبغي أن يكون حافزاً لنمط الفكر المطلوب في الوضع الراهن . وكما بينا من

طبيعة الواقع مجرد ثمرة من الثمار التي ينجبها الخيال لأهملناها بسهولة . ولكن يزداد وضوحاً لدى سيرنا في البحث أن هذا التعدد في تصورات الواقع هو بالذات الذي ينجب تعددا في انماط الفكر ، كما يزداد وضوحاً أن كل حكم وجودي (ontological) نصدره يقودنا حتماً الى نتائج بعيدة الأثر . ولو تفحصنا الأنماط العديدة من الأحكام الوجودية التي تواجهنا بها الجماعات المختلفة ، لبدأنا نرى أن كل جماعة تتحرك في عالم منفصل ومتميز من الافكار ، وأن هذه المناهج الفكرية التي كثيراً ما تكون في صراع بعضها ضد الآخر ، يمكن في آخر التحليل أن تُرَدّ إلى أنماط مختلفة في ممارسة الواقع « نفسه » .

يمكننا بالطبع أن نتجاهل هذه الأزمة في حياتنا الفكرية كما نفعل عموماً في الحياة العملية اليومية التي نكتفي خلالها بمواجهة الاشياء والعلاقات على أنها أحداث معزولة ومنفصلة عما يتجاوز بيئتها الخاصة المباشرة . (١) وطالما كنا ننظر إلى الأشياء في خبرتنا من وجهة نظر خاصة

= قبل ، أن هدفنا أن نُدْخِل كل ما هو غامض ومثير للشكوك في حياتنا الفكرية المعاصرة داخل مجال الوعي الصريح والسيطرة ، وذلك بأن نشير دائماً إلى العناصر المخفية والمقنّعة في تفكيرنا . مثل هذا الإجراء سينجب علائقية ديناميكية ، وهذه بدورها ستستغني عن أي منهج مغلق ، لأنها ستقوم على اخضاع العناصر الخاصة والمعزولة لنمط منهجي بعد أن اتضحت محدودية تلك العناصر . أضف الى ذلك أننا يمكن أن نسأل إن كانت امكانية قيام نظام مفتوح أو مغلق أو الحاجة إلى أي منهما لا تتغير من عصر لعصر ومن مركز اجتماعي لآخر . هذه الملاحظات ، على قلتها ، لا بد أن تبين للقارىء أنه أياً كانت نماذج الصياغة التي نستعملها في تفكيرنا ، فانها ليست مخلوقات اعتباطية ، بل هي وسائل كافية الى حد ما لفهم أشكال الوجود والفكر المتغيرة باستمرار ، وللتمكن منها والتعبير عنها . وللحصول على مزيد من التعليقات بخصوص المضمون السوسيولوجي « لمناهج » الفكر انظر

«Das Konservative Denken», Loc. cit., p. 86 ff.

(١) ليس هنالك ما هو أكثر تفاهة وخطأ من النقاش على النحو التالي : بما أن كل واحد من أشكال الفكر السياسي والتاريخي مبني الى حد ما على افتراضات ميتانظرية (metatheoretical) ، فاننا لا نستطيع أن نطمئن إلى أية فكرة أو نثق في أي شكل من أشكال الفكر ، ولهذا فانه لا يهم أن نعرف ما هي الحجج النظرية المستعملة في حالة ما . ولهذا فان على كل منا أن يعتمد على غريزته الخاصة أو على حدسه الشخصي الخاص ، أو على مصالحه الخاصة ، أيها تناسبه أكثر . ولو فعلنا هذا لاستطاع كل واحد مهما كان رأيه متحيزاً ومحابياً ، أن يريح ضميره ويشعر بالراحة . ولكي ندافع عن تحليلنا ضد محاولة استغلاله لهذه الأغراض الدعائية ، يجب التأكيد على أن هنالك فرقاً أساسياً بين جانب المحاباة العمياء واللامعقولية الناجمة عن مجرد الكسل العقلي والتي لا ترى في أي نشاط عقلي أكثر من مجرد أحكام ودعاية شخصية اعتباطية ، وبين الجانب الثاني المتكون من نمط البحث المهتم اهتماماً جاداً بالتحليل الموضوعي ، والذي يصل ، بعد أن يزيل كل تقييم واعٍ ، إلى الإدراك بأن ما تبقى من التقييم غير قابل للاختصار لأنه مجبول في بنية الفكر كله . (لمزيد من التفاصيل انظر الأقوال التي ختمت بها بحثي وهو

«Die Bedeutnng der Konkurrenz in Gebiete des Geistigen»

وانظر ملاحظاتي على بحث W . Sombart في علم المناهج (methodology) الذي القاه في نفس الاجتماع

Verhandlungen des sechsten deutschen Soziologentages, loc. cit.

فقط ، وطالما كانت أجهزتنا المفاهيمية (conceptual devices) كافية للتعامل مع مجال محدود جداً في الحياة ، فقد لا نصبح أبداً مدركين للحاجة إلى البحث في العلاقة المتبادلة الكلية بين الظواهر . في ظل هذه الظروف نواجه من حين لآخر أمراً غامضاً ومهماً ، ولكننا عادة نتمكن من التغلب عليه في الممارسة . وهكذا سارت الخبرة اليومية لمدة طويلة جداً حسب أنظمة سحرية في الشرح والتفسير ، وبقيت هذه الانظمة حتى مرحلة معينة في التطور التاريخي كافية للتعامل التجريبي (empirical) مع أوضاع الحياة البدائية التي كانت تواجه الناس . ويمكن صياغة المشكلة التي واجهتها العصور الماضية كما يواجهها عصرنا على النحو التالي : تحت أية ظروف يمكننا القول أن ميدان خبرة جماعة ما قد تغير تغيراً جوهرياً بحيث يظهر تناقض بين نمط الفكر التقليدي والمواضيع الجديدة في الخبرة (المواضيع التي ينبغي أن تُفْهَم حسب ذلك النمط) ؟ وإذا افترضنا أن الشروح القديمة قد ألغيت لأسباب نظرية فاننا بذلك نعطي شرحاً ممعنا في العقلانية . لكن هذا التغيير الفعلي في الخبرات الاجتماعية هو الذي كان في العصور السابقة القديمة يسبب إزالة بعض المواقف واهمال انماط معينة في التفسير غير متطابقة ومنسجمة مَع بعض الخبرات الأساسية الجديدة .

وليست العلوم الثقافية الخاصة أفضل من حيث خصوصيتها من المعرفة التجريبية اليومية . ذلك أن هذه الدراسات تنظر إلى مواضيع معرفتها وتصوغ مشاكلها على أساس أنها مواضيع ومشاكل ذهنية تجريدية مقطوعة الصلة ببيئتها المادية الملموسة . ويحدث أحياناً أن تسير الصياغة المتماسكة للمشاكل طبقاً للارتباط العضوي الفعلي الذي تواجَهُ به ، وليس فقط بمعنى أنها تقع داخل مجال دراسة ما . لكن كثيراً ما يحدث ، لدى الوصول الى مرحلة معينة ، أن يضيع فجأة هذا النظام العضوي المتماسك. القضايا التاريخية دائماً تعالج مواضيع محدودة إما بسبب الأسلوب المحدود الذي يتم به تصور الموضوع ورؤيته ، أو بسبب التخصص في المعالجة . وهذا ضروري حقاً بالنسبة للتاريخ لأن التقسيم الاكاديمي للعمل يفرض قيوداً معينة . لكن حين يتباهى الباحث التجريبي برفضه الذهاب خارج نطاق الملاحظة المتخصصة التي تمليها تقاليد دراسته ، مهما كانت هذه التقاليد واسعة وشاملة ، فانه بهذا يمجّد أمراً لا يزيد عن كونه آلية دفاعية تُؤَمِّن له أن تظل افتراضاته المسبقة بعيدة عن التساؤل والشكوك .

حتى ذلك النوع من البحث الذي لا يتجاوز أبداً حدود تخصصه يمكن أن يزيد معلوماتنا ويُثْري خبرتنا . وربما كان صحيحاً أن وجهة النظر هذه كانت النظرة المناسبة في وقت ما . لكن كما يجب على العلوم الطبيعية أن ترتاب في صحة فرضياتها وافتراضاتها حالما يظهر التناقض بين حقائقها ، وكما أن المزيد من البحث التجريبي لا يصبح ممكنا إلّا حين تتم أعادة النظر في القوانين العامة للشرح ، كذلك وصلنا اليوم في العلوم الثقافية إلى نقطة تجبرنا فيها معلوماتنا

التجريبية إلى اثارة الأسئلة حول صحة فرضياتنا المسبقة .

البحث التجريبي الذي يحصر نفسه في مجال خاص يبقى لمدة طويلة في المركز نفسه الذي تحتله « الفطرة السليمة common sense » ـ أي تبقى طبيعته الشائكة ويبقى عدم التماسك في قاعدته النظرية مخفياً لأن الوضع الكلي لا يدخل أبداً في مجال الرؤية . لقد قيل أن العقل البشري يستطيع أن يبدي أوضح الملاحظات انطلاقاً من أكثر المفاهيم غموضاً ، لكن يصل الأمر إلى حد الأزمة حين تقوم محاولة للتفكير في هذه الملاحظات ولتعريف المفاهيم الاساسية في الدراسات المعنية . وتلقى صحة هذا الرأي دعماً من كون البحث التجريبي في بعض الدراسات يسير بنعومة دائمة بينما تكون حرب فعلية محتدمة بخصوص المفاهيم والمشاكل الأساسية في العلم.

لكن حتى هذه النظرة هي نظرة محدودة لأنها تصوغ ، على هيئة افتراض علمي يُقْصَد منه أن يكون ذا أهمية عامة ، وضعاً في العلم لا يتصف به الا عصر معين . حين بدأت هذه الأفكار تصاغ حوالي بداية القرن الحالي ، لم تكن أعراض الأزمة مرئية إلا في الأطراف الخارجية للبحث ، أي في النقاشات الخاصة بالمبادىء والتعريفات . لكن الوضع قد تغير اليوم ـ اذ تغلغلت المشكلة حتى نفذت إلى قلب البحث التجريبي . إن كثرة نقاط الانطلاق الممكنة ، وتعدد التعريفات ، والتنافس بين وجهات النظر المتنوعة ـ كل هذا يترك أثراً حتى في ادراك ما كان يبدو في السابق وكأنه علاقة واحدة غير معقدة .

لا ينكر أحد أمكانات البحث التجريبي ، كما لا يدعي أحد أن الوقائع (facts) غير موجودة. (بالنسبة لنا لا شيء يبدو أكثر خطأ من النظرية الوهمية في المعرفة (the illusionist theory of knowledge). نحن أيضاً نستعين «بالوقائع» لبناء برهاننا، لكن طبيعة الوقائع هي في حد ذاتها مشكلة كبيرة . ذلك أنها توجد في الذهن دائماً ضمن سياق فكري واجتماعي . وكونها يمكن أن تُفْهَم وتصاغ يعني ضمناً وجود سابق لجهاز مفاهيمي . وإذا كان الجهاز المفاهيمي هو نفسه بالنسبة لكل الاعضاء في جماعة ما ، فان الافتراضات المسبقة (أي القيم الفكرية والاجتماعية الممكنة) التي تكمن وراء المفاهيم الفردية لن تصبح مرئية ومُدرَكة . وهكذا يصبح من الممكن فهم اليقين الغافل (somnabulistic) النائم الذي كان موجوداً بخصوص مشكلة الحقيقة خلال العهود التاريخية المستقرة . على كل حال ، حينما يتحطم الاجماع[1] تخضع المقولات الثابتة التي كانت تعطي للخبرة صفة الموثوقية والتماسك لتفسخ وانحلال

(١) لمزيد من التفاصيل بخصوص السبب السوسيولوجي لهذا التحطم والتفسخ انظر مقالة المؤلف :

«Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen» Loc cit.

محتوم . وتنشأ بعد ذلك أنماط فكرية متشعبة ومتصارعة ، أنماط تعمل (دون أن تدري بذلك الذات المفكرة) على ترتيب وقائع الخبرة نفسها في منظومات فكرية مختلفة ، وعلى جعلها مرئية من خلال مقولات منطقية مختلفة .

ينجم هذا في المنظور الخاص الذي تفرضه علينا مفاهيمنا ، والذي يجعل الموضوع نفسه يبدو بأشكال مختلفة طبقاً لمجموعة المفاهيم التي ننظر اليه بها . ونتيجة لذلك تصبح معرفتنا بـ « الواقع » ، بعد أن نستوعب المزيد من هذه المنظورات المتشعبة (divergent perspectives) ، أكثر شمولاً . وما كان يبدو في السابق مجرد هامش غيرمفهوم ، ولم يكن ممكناً ادراجه تحت مفهوم ما ، ينجب اليوم مفهوماً مكملا في الغالب ، ومضاداً أحياناً ، ومن خلال ذلك يمكن اكتشاف معرفة أشمل وأوسع للموضوع .

حتى في **البحث التجريبي** ندرك بوضوح أكثر مدى أهمية المشكلة المتمثلة في أن تكون أو **لا تكون هناك هوية لوجهة** نظرنا الأساسية. وبالنسبة لمن فكروا جدياً في هذا الأمر، فإن **المحدودية الخاصة** بكل تعريف تشير بوضوح إلى المشكلة التي يخلقها تعدد وجهات النظر. وقد اعترف ماكس فيبر (**Max Weber**)، على سبيل المثال، بهذه المحدودية لكنه برر وجهة النظر الأحدية[1] (**Particularistic**) على أساس أن الاهتمام المفرد الخاص (**Particular**) الذي يدفع إلى البحث يقرر ويحدد التعريف الخاص الذي سيُسْتَعْمَل.

يعتمد تعريفنا للمفاهيم على مركزنا ووجهة نظرنا التي بدورها تتأثر بخطوات لاشعورية كثيرة في تفكيرنا . حين يواجه المفكر الطبيعة المحدودة في مفاهيمه ويدرك غموضها فان أول ردّ فعل يقوم به هو أن يسد الطريق أطول مدّة ممكنة أمام صياغة منهجية كلية للمشكلة . وقد بذلت الفلسفة الوضعية ، مثلا ، جهداً كبيراً لكي تخفي عن نفسها الهاوية القابعة وراء كل الفكر الأحدي (particularist) . وكان هذا من ناحية ضرورياً لضمان استمرار بحثها عن الوقائع ، ولكن من الناحية الثانية كثيراً ما أدى هذا الرفض لمعالجة المشكلة الى الظلام والغموض في القضايا الخاصة بـ « الكل » .

كانت هناك عقيدتان تميلان بشكل خاص الى منع اثارة القضايا الأساسية . **العقيدة الأولى** كانت بكل بساطة تعتبر القضايا الميتافيزيقية والفلسفية وغيرها من القضايا المختلف عليها (borderline questions) غير ذات أهمية . وطبقاً لهذه النظرية يحق لكل الاشكال المتخصصة في المعرفة التجريبية وحدها أن تدعى الصحة (validity) . حتى الفلسفة كان يُنْظَر إليها

---

(١) particularism هي الأحدية : وهي نزعة إلى رد الظواهر الاجتماعية المعقدة أو عزوها إلى عامل واحد أو سبب مفرد (المترجم) .

على أنها دراسة خاصة بالمنطق الذي هو موضوع اهتمامها الشرعي الرئيسي . أما العقيدة الثانية التي أغلقت الطريق في وجه أي منظور كلي ، فقد حاولت الوصول إلى حل وسط تقسم الميدان بموجبه إلى منطقتين كل منهما مقطوعة الصلة بالأخرى ، ويحتل العلم التجريبي احداهما ، وتحتل الفلسفة الثانية ـ المنطقة الأولى تزودنا بأجوبة يقينية ثابتة ومنيعة للقضايا المباشرة والخاصة . أما في القضايا العامة ومشاكل « الكل » فنلجأ إلى تأملات وأفكار فلسفية «أسمى» . وكان معنى هذا ، بالنسبة للفسفة ، أن عليها أن تتخلى عن ادعائها أن نتائجها مبنية على دليل صحيح بشكل عام .

يبدو مثل هذا الحل غريباً وشبيهاً بالقول المأثور عن مُنَظِّري الملكية الدستورية والذي يقول : « الملك يملك ولا يحكم » . وهكذا تُخْلَع على الفلسفة صفات التشريف والتبجيل ، فيُعْتَبَر الحدس والتأمل، في ظروف معينة ، أدوات أسمى للمعرفة ، لكن بشرط أن لا تتدخل في البحث التجريبي الايجابي ، الصحيح ديموقراطياً وعالمياً . وبهذا يتم تجنب مشكلة « الكل » مرة ثانية . فقد طرحها العلم التجريبي جانباً ، وأما الفلسفة فلا سلطان لنا عليها لأنها مسئولة فقط أمام الله . فأدلتها لا تصح إلا في دنيا التأملات ولا يؤكدها الا الحدس المحض . ونتيجة مثل هذا التفريع الثنائي (dichotomy) هي أن تصبح الفلسفة (التي يتمثل واجبها الحيوي في أن تزودنا بتوضيح لعقل الملاحِظ ضمن الوضع الكلي) عاجزة عن القيام بمهمتها ، لأنها فقدت الاتصال بالكل بعد أن حبست نفسها في ميدان « أسمى » وأعلى . وفي نفس الوقت يستحيل على المختص بوجهة النظر التقليدية (الأحدية) أن يصل الى هذه الرؤيا الأكثر شمولاً التي جعلتها الظروف الراهنة للبحث التجريبي أمراً ضرورياً جداً . إن الفهم الكامل لكل وضع تاريخي يتطلب بنية فكرية معينة ترتفع الى مستوى متطلبات المشاكل الحقيقية الفعلية التي تواجَه بها ، وتكون قادرة على دمج كل ما هو مناسب في وجهات النظر المتعددة المتصارعة . ومن الضروري أيضاً في هذه الحالة التوصل إلى نقطة انطلاق بديهية وجوهرية أكثر ، وإلى مركز يمكن منه جمع الاجزاء ودمجها في الوضع الكلي . ان اخفاء التناقضات والثغرات الناجم عن الخوف وعدم اليقين لن ينجح أكثر من طُرُق اليمين المتطرف واليسار المتطرف (اللذين يستغلان الأزمة لتمجيد الماضي أو المستقبل وينسيان موقتا أن مركزهما خاضع للنقد نفسه) في اخراجنا من الأزمة . ولا يستفيد المرء الكثير من تفسير الصفة الأحدية ، والمحدودية ، في منظور الخصم على أنهما برهان آخر على وجود الأزمة في معسكره . ولا يمكن القيام بهذا الا اذا كان منهج المرء في مأمن ولا يتحداه أي إنسان ، وطالما ظل المرء بالتالي غير واع بالمحدودية في وجهة نظره الخاصة .

فقط حين ندرك ادراكاً شاملاً أن مجال كل وجهة نظر هو مجال محدود نكون على الطريق المؤدي إلى الفهم الكلي المنشود . ليست أزمة الفكر أزمة تصيب مركزاً فكرياً واحداً ، ولكنها أزمة للعالم كله بعد أن يصل إلى مرحلة معينة في تطوره الفكري . لكن حين نرى بوضوح

الفوضى التي تتخبط فيها حياتنا الفكرية والاجتماعية ، فان هذا يمثل اثراء وكسباً أكثر مما يمثل فقراً وخسارة . وكون العقل قادراً على التغلغل إلى أعماق أبعد في بنيته الخاصة ليس علامة على الافلاس الفكري . وحين يضطرنا التوسع غير العادي في المنظور الى القيام باعادة نظر شاملة في تصوراتنا الأساسية فان هذا لا يجوز أن يعتبر عجزاً فكرياً . أن الفكر عملية محكومة بالقوى الاجتماعية الفعلية ، وعليه أن يشك دائماً في صحة اكتشافاته وأن يقوم دائماً بتصحيح اجراءاته (ولذلك فانه خطأ فادح مميت أن نرفض ـ بدافع الخوف ـ الاعتراف بما أصبح جلياً) . لكن أكثر جانب مبشر بالخير في الوضع الراهن هو أننا لن نكتفي بعد اليوم بمنظور ضيق، بل سنسعى دائماً إلى فهم وتفسير الاستبصارات الخاصة من سياق يتزايد شمولاً .

في كتابه (Politische Gesprach) يقول رانكي Ranke على لسان فريدريك : « لن تستطيع التوصل إلى الحقيقة بالاصغاء فقط إلى الأقوال المتطرفة . وحيث توجد الاخطاء لا توجد الحقيقة. ولو جمعت كل اشكال الخطأ مع بعضها لاستحال عليك أن تستخلص منها الحقيقة . ولا بد أن تسعى إلى الحقيقة وتجدها لذاتها ، وفي عالمها الخاص بها . ولن تعلمك زندقات العالم كلها ما هي المسيحية ـ انك لن تتعلم المسيحية إلا من الانجيل . »[1] مثل هذه الافكار البسيطة الخالية من الحذلقة تعيد إلى الأذهان، بصفائها وسذاجتها ، جنة عدن فكرية لا تعرف شيئاً عما ابْتُلِيَتْ به المعرفة بعد السقوط من الجنة . وكثيراً ما يُكْتَشَف أن توليفة الأفكار التي تُعْرَض مع التأكيد على أنها حاوية لكل شيء ، ليست في النهاية إلا تعبيراً عن أضيق النظرات الاقليمية ، وان اعتناق أية وجهة نظر تكون في متناول اليد هو واحد من أكثر الطرق ضماناً لمنع الوصول الى الفهم الذي يزداد اتساعاً وشمولاً ، والذي هو ممكن اليوم .

الكلية بالمعنى الذي نتصورها فيه ليست الرؤيا المباشرة للحقيقة الصالحة دائماً وابدا والتي لا يراها الا الله . انها ليست نظرة مستقرة ومستقلة ومكتفية بذاتها ، بل على العكس ، إن النظرة الكلية تعني في الوقت نفسه استيعاب محدوديات وجهات النظر الخاصة والسمو عليها . انها تتمثل في عملية التوسع المستمر في المعرفة ، وليس هدفها الارتقاء الى خاتمة تتجاوز صحتها الزمان ، بل التوصل إلى أكبر توسيع ممكن في افق رؤيتنا .

ولكي نتخذ من خبرة الحياة اليومية مثالا بسيطاً نوضح به كفاح الانسان للتوصل إلى نظرة كلية ، سنأخذ حالة فرد ما في وضع ما في الحياة ، يشغل نفسه بالمشاكل المادية الفردية التي يواجهها ثم يستيقظ فجأة ويكتشف الظروف الأساسية التي تتحكم في وجوده الفكري والاجتماعي . في مثل

1. Ranke, **Das Politische Gesprach,** ed. by Rothacker (Halle, 1925) p. 13

هذه الحالة، فان الشخص الذي يشغل نفسه كلياً ودائماً بواجباته اليومية لا يتخذ موقفاً متفحصاً من نفسه ومركزه، ومع ذلك فان هذا الشخص سيكون، رغم ثقته بنفسه، عبدا لوجهة نظر جزئية وأحدية حتى يصل إلى الأزمة التي توقظ الناس من أوهامهم وتحررهم منها . انه لن يحس بالرغبة في رؤية نشاطاته الخاصة ضمن سياق كلي الا بعد أن يتصور نفسه ، لأول مرة ، كجزء من وضع مادي أكبر منه . صحيح ان منظوره قد يبقى محدوداً تبعاً لضيق مجال خبرته ، وربما كان تحليله لوضعه لا يتجاوز مجال بلدته الصغيرة أو الدائرة الاجتماعية المحدودة التي يتحرك فيها . ورغم ذلك ، فان نظرته للاحداث والناس كأجزاء من أوضاع شبيهة بالأوضاع التي يجد نفسه فيها ـ هذه النظرة تختلف عن مجرد القيام في الحال برد فعل تجاه حافز أو تجاه انطباع مباشر. وحينما يتمكن الانسان من طريقة تكييف نفسه مع العالم ، فانه لا بد أن يجد نفسه مدفوعاً خارج آفاق بلدته الضيقة ، ولا بد أن يتعلم كيف يفهم نفسه كجزء من وضع قومي ، وفيما بعد كجزء من وضع عالمي . وبنفس الأسلوب سيتعلم كيف يفهم موقف جيله ، ووضعه الخاص المباشر داخل الحقبة التي يعيش فيها، وأخيراً يتفهم حقبته كجزء من العملية التاريخية كلها.

هذا النوع من تَكَيُّفُ المرء مع وضعه يمثل ، في صورته الهيكلية ، وبصورة مصغرة ، الظاهرة التي نتحدث عنها ، وهي ظاهرة الاندفاع الذي يزداد اتساعا نحو تصور كلي . ومع أن المادة الموجودة في اعادة التكيف هذه هي المادة نفسها الموجودة في الملاحظات الفردية التي تؤلف البحث التجريبي ، إلا أن النهاية مختلفة تماماً . ان تحليل الاوضاع هو النمط الطبيعي للتفكير في كل شكل من أشكال الخبرة يرتفع فوق المستوى العادي المألوف . ولا تستفيد الدراسات الخاصة من إمكانات هذا المدخل كل الاستفادة وذلك لأن مواضيع دراستها محددة في العادة بواسطة وجهات نظر متخصصة جداً . لكن سوسيولوجيا المعرفة تهدف إلى رؤية الأزمة في فكرنا على اعتبار أنها وضع ، ثم تحاول بعد ذلك أن تنظر إلى هذا الوضع على أساس انه جزء من كل أكبر .

إذا ظهرت مشاكل فكرية جديدة في وضع معقد مثل وضعنا ، مسبوق بتطور فكري متميز مثل تطورنا الفكري ، فان على الناس أن يتعلموا التفكير من جديد ، لأن الانسان من المخلوقات التي لا بد لها أن تعيد تكييف نفسها تبعاً لتاريخها المتغير . وحتى الآن لم تكن مواقفنا نحو عملياتنا الفكرية (رغم كل المظاهر والادعاءات المنطقية) مختلفة عن مواقف أي أنسان بسيط ساذج . أي أن الناس كانوا متعودين على أن يعملوا في وضع ما دون أن يفهموا ذلك الوضع بوضوح . لكن كما أنه جاءت لحظة في التاريخ السياسي أصبحت الصعوبات فيها أكبر من أن يتم التغلب عليها مباشرة ودون التفكير في الوضع نفسه ، وكما أن الانسان اضطر أن يتعلم المزيد عن كيفية التصرف أولاً على أساس الانطباعات الخارجية عن الوضع وبعد ذلك بتحليل بنية الوضع ، كذلك يمكننا أن نعتبر كون الانسان يعارك الوضع الحرج المتأزم الذي نشأ في فكره ، وكونه يكافح في سبيل أن يتبين طبيعة الأزمة بشكل أوضح - يمكننا أن نعتبر هذا تطوراً طبيعياً في الاتجاه نفسه .

لا يتم التغلب على الأزمات بمحاولات متسرعة وعصبية تهدف الى كبت المشاكل المزعجة الحديثة النشأة، كما لا يتم ذلك بالهرب إلى طمأنينة الماضي الدفين. لا يمكن الوصول الى المخرج من هذه الأزمات الا بالتوسيع والتعميق التدريجيين للاستبصارات التي تم الفوز بها منذ عهد قريب، ومن خلال القيام بخطوات حذرة إلى الأمام في اتجاه السيطرة على الوضع.

الفصل الثالث

احتمالات قيام سياسة علمية: العلاقة بين النظرية الاجتماعية والممارسة السياسية.

١ ـ لماذا لا يوجد علم خاص بالسياسة ؟

يخضع ظهور واختفاء المشاكل في افقنا الفكري لمبدأ لا ندركه حتى الآن تمام الادراك . بل أن ظهور واختفاء مذاهب كاملة في المعرفة يمكن في آخر الأمر ارجاعه إلى عوامل معينه ، وهكذا يصبح قابلا للتفسير . ولقد قامت من قبل محاولات في تاريخ الفن لمعرفة لماذا وفي أي العصور نشأت فنون تشكيلية مثل صناعة التماثيل أو الحفر (relief-modelling) أو غيرها ، ولماذا أصبحت الشكل الفني المسيطر في عصر ما . وعلى نفس النحو يجب على سوسيولوجيا المعرفة أن تسعى إلى البحث في الظروف التي تظهر وتختفي فيها مشاكل المعرفة ومباحثها (disciplines) . فلا بد أن يكون عالم الاجتماع قادراً على الاتيان بشيء أفضل من مجرد ارجاع ظهور المشاكل وحلولها إلى وجود بعض الافراد الموهوبين . أي أنه لا بد من دراسة وجود المشاكل في زمان ومكان ما ، ودراسة الترابطات المعقدة بين تلك المشاكل ، ثم فهمها على ضوء خلفية وبنية المجتمع الذي تقوم فيه تلك المشاكل ، مع أن هذا قد لا يتيح لنا دائماً فهم كل حالة من الحالات الجزئية . أما المفكر المنعزل فقد يتولد لديه انطباع بأن أفكاره الحاسمة خطرت له شخصياً وبمعزل عن بيئته الاجتماعية . ومن السهل على من يعيش في بيئة اجتماعية اقليمية محصورة أن يظن أن الاحداث التي تمسّ حياته هي حقائق معزولة لا يُسأل عنها سوى القدر . لكن علم الاجتماع لا يستطيع أن يكتفي بفهم المشاكل والاحداث المباشرة التي تنبثق عن هذا المنظور الضيق الأفق الذي يبعث الغموض في كل علاقة مهمة . فلا بد من فهم هذه الوقائع ، التي تبدو معزولة ومفصولة ، في إطار التجارب المركبة الدائمة الحضور والدائمة التغيير في نفس الوقت، والتي فيها عاش الناس فعلاً تلك الوقائع . ضمن هذا السياق فقط تكتسب تلك الوقائع معناها . ولو قدر لسوسيولوجيا المعرفة أن تحرز أي قدر من النجاح في هذا النوع من التحليل لأمكن القاء الضوء على الكثير من المشاكل التي لم تجد لها حلاً من قبل ، على الاقل فيما يتعلق بأصولها . وسيمكننا مثل هذا التطور من معرفة السبب في تأخر ولادة علم الاجتماع وعلم الاقتصاد ، والسبب في انهما تقدما في بعض البلدان ، وأعيقا وأحيطا بعقبات عديدة في بلدان أخرى . كذلك سيصبح من الممكن حل مشكلة ظلت حتى الآن بلا جواب ، ألا وهي : لماذا لم نشاهد حتى الآن ظهور ونمو علم في السياسة ـ وهي حقيقة تمثل وضعا شاذاً في عالم يسيطر عليه المزاج العقلاني كعالمنا الحاضر .

قَلَّ أن يوجد مجال من مجالات الحياة لا نملك عنه بعض المعرفة العلمية ومناهج معترفا بها لنقل تلك المعرفة الى الآخرين . فهل من المعقول إذن أن يكون مجال النشاط البشري، الذي يتوقف

مصيرنا على سيطرتنا عليه وتفهمنا له ، عَصِيّاً على الفهم والتحليل لدرجة أن البحث العلمي يعجز عن ارغامه على البوح بأسراره ؟ إن هذه مشكلة تحمل من السمات المزعجة ما لا يمكن تجاهله . ولا بد أنه خطر للكثيرين قبلنا أن يتساءلوا : هل هذا الوضع مجرد حالة مؤقتة سيتم التغلب عليها فيما بعد ، أم أننا وصلنا في هذا المجال إلى أبعد حدود المعرفة بحيث لا يمكننا تجاوزها ؟

قد يقال ، تأييداً للاحتمال الأول ، أن العلوم الاجتماعية ما تزال في مهدها . ومن الممكن أن نستنتج أن عدم نضج العلوم الاجتماعية الأساسية يفسر التخلف في هذا العلم « التطبيقي » . ولو كان الأمر كذلك لأصبحت القضية مسألة وقت يتم خلاله التغلب على هذا التخلف ، بحيث نتوقع أن يؤدي المزيد من البحث الى سيطرة على المجتمع شبيهة بسيطرتنا الراهنة على العالم الطبيعي .

أما وجهة النظر الثانية المضادة فيدعمها الشعور المبهم بأن السلوك السياسي يختلف كيفياً عن أي نوع آخر من أنواع الخبرة البشرية ، وأن الصعوبات القائمة أمام فهمه فهما عقلانيا أكبر بكثير منها في الميادين الأخرى للمعرفة. ومن هنا يقوم الافتراض بأن كل المحاولات لاخضاع هذه الظواهر للتحليل العلمي محكوم عليها سلفاً بالفشل ، وذلك بسبب الطبيعة الفريدة للظواهر المطلوب تحليلها .

ومع ذلك فإن مجرد التعبير عن المشكلة تعبيراً صحيحاً سيكون انجازاً ذا قيمة. فلو أصبحنا على وعي بجهلنا لتحقق لنا من هذا قدر غير قليل من الاحساس بالارتياح ، لأننا سنعرف حينذاك السبب في كون المعرفة والتبادل الفعلي للأفكار أمراً غير ممكن في هذه الحالة . ولهذا فان من أول واجباتنا ايجاد تعريف دقيق للمشكلة المتمثلة في السؤال التالي : ماذا نعني حين نسأل : هل قيام علم للسياسة أمر ممكن ؟

هنالك بعض الجوانب في السياسة يمكن أن تُفْهَم وتُنْقَل للآخرين بشكل مباشر . فالزعيم السياسي المُدَرَّب والمتمرس لا بد أن يعرف تاريخ بلده وتاريخ البلدان المتصلة مباشرة ببلده ، والتي يتألف منها العالم السياسي المحيط بها . وبالتالي فان معرفةً بالتاريخ وبالمعلومات الاحصائية المتصلة به تفيده في ممارسة السياسة الخاصة . أضف إلى هذا أن على الزعيم السياسي أن يلم ببعض المعلومات عن المؤسسات السياسية في البلدان التي يهتم بها . فمن الضروري ألا يقتصر تعليمه على الشئون القانونية والتشريعية ، بل ينبغي أن يشتمل على معرفة بالعلاقات الاجتماعية التي تكمن وراء بنية المؤسسات والتي تعمل من خلالها تلك المؤسسات . وعليه كذلك أن يواكب الافكار السياسية التي تتحكم في تشكيل التقاليد التي يعيش فيها . كذلك فإنه لا يملك أن يكون جاهلا بالأفكار السياسية لدى خصومه . وهناك أمور أخرى أُدْخِلَتْ عليها في زماننا

تحسينات كبيرة وإن لم يكن ارتباطها بالموضوع مباشراً ، مثل فن التأثير في الجماهير الذي لا يَتَسَنّى بدونه النجاح في الديموقراطيات الجماهيرية . وهكذا فان التاريخ ، والاحصاء ، والنظريات السياسية ، وتاريخ الافكار ، وعلم النفس الاجتماعي ، ضمن دراسات اخرى كثيرة ، هي ميادين في المعرفة لا غنى للزعيم السياسي عنها . ولو كان هدفنا أن نضع منهاجاً دراسياً لتعليم الزعيم السياسي ، لكان من الضروري بلا شك أن يشتمل هذا المنهاج على الدراسات المذكورة اعلاه . لكن الدراسات المذكورة لا تعطي أكثر من معرفة عملية قد تكون نافعة اذا كان المرء زعيماً سياسياً . ومع ذلك فإن كل هذه الدراسات مجتمعة لا تنتج علماً في السياسة . انها في أحسن الأحوال قد تنفع كدراسات مساعدة لهذا العلم . ولو كان كل ما نعنيه بكلمة « السياسة » هو انها مجموع كل تلك النتف من المعرفة العملية المفيدة في السلوك السياسي ، لما كان هناك شك في أن علماً في السياسة بهذا المعنى موجود فعلاً ، وأنه يمكن تعليم هذا العلم للآخرين . وستكون المشكلة التعليمية الوحيدة حينذاك متمثلة في أن نختار من بين الحصيلة الهائلة من الحقائق الموجودة أكثرها تلبية لأغراض السلوك السياسي .

لكن ربما يتضح من هذا العرض المبالغ فيه إلى حد ما أن السؤالين (« ما شروط قيام علم للسياسة ، وكيف يمكن تعليمه ؟) لا يتعلقان بمجموعة المعلومات العملية المذكورة من قبل . اذن فأين تكمن المشكلة ؟

الدراسات المذكورة أعلاه لها علاقة بنيوية فقط طالما كانت تتعامل مع المجتمع والدولة وكأنهما النتائج الأخيرة للتاريخ الماضي . لكن السلوك السياسي يهتم بالدولة وبالمجتمع طالما ظلا ضمن عملية الصيرورة . إذ يواجه السلوك السياسي عملية تخلق كل لحظة فيها وضعاً فريداً ، ويسعى لأن يستخرج من نهر القوى الدائم الجريان شيئاً ذا صفة دائمة . السؤال اذن هو : « هل هناك علم لهذه الصيرورة ولهذا النشاط المتدفق الخلاق؟». وبهذا يتم الوصول إلى أول مرحلة في رسم الخطوط العريضة للمشكلة . ما هو (في الحقل الاجتماعي) معنى هذا التناقض بين ما قد تم وصار وما لا يزال ضمن عملية الصيرورة؟.

لقد أشار عالم الاجتماع والسياسي النمساوي ، ألبرت شافل (Albert Schaffle)(١) إلى أنه يمكن رؤية جانبين في كل لحظة من الحياة السياسية الاجتماعية ـ الجانب الأول يتألف من سلسلة الحوادث الاجتماعية التي اكتسبت نمطاً ثابتاً ومتكرراً بانتظام ، أما الجانب الثاني فيتألف من حوادث لا تزال في عملية الصيرورة ولا بد في الحالات الفردية منها أن تُتَّخَذ قرارات ينجم عنها أوضاع جديدة وفريدة . وقد سمى (شافل) الأمور الأولى « الشئون الروتينية في الدولة » ،

(1) CF. Shaffle, A. «Uber den Wissenschaftlichen Begriff der Politik,» **Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaften,** vol. 53 (1897).

وسمى الثانية « السياسة politics » . وسنوضح معنى هذا التفريق ببعض الامثلة . حينما يقوم موظف ما خلال حياته المعتادة ، باتخاذ الأجراءات طبقاً للمبادىء القائمة ، فانه بذلك يكون في حقل « الادارة » وليس في حقل « السياسة » . فالادارة هي الميدان الذي يعطي مثالاً لما يعنية (شافل) بعبارة « الشئون الروتينية في الدولة » . وكلما عولجت حالة جديدة بالاسلوب المألوف الموصوف فإننا نواجه الجانب الراسخ المتكرر في الحياة الاجتماعية ولا نواجه السياسة . ويستعمل (شافل) تعبيراً توضيحياً مأخوذاً من حقل الادارة نفسها ليؤكد التمييز الذي أورده . بالنسبة للحالات التي يمكن حلها بالرجوع فقط إلى مبدأ راسخ - أي طبقاً للسوابق - تستخدم الكلمة الالمانية (Schimmel)[1] المشتقة من الكلمة اللاتينية Simile لتدل على أن الحالة التي بين ايدينا يجب أن تحسم وتسوى بأسلوب مشابه (similar) لأسلوب حسم وتسوية السوابق الموجودة من قبل . لكننا نكون في ميدان السياسة حين يعقد مندوبونا في الاقطار الاجنبية معاهدات لم تُعْقَد قط من قبل ، أو حين ينجز الممثلون البرلمانيون اجراءات جديدة في نظام الضرائب ، أو حين تخاض حملة انتخابية ، أو حين تُعِدّ الجماعات المعارضة العُدَّة للقيام بثورة أو لتنظيم اضراب ، أو حين تُقمَع تلك الثورة وهذا الاضراب .

يجب الاعتراف أن الحدود بين هذين النوعين هي في الواقع حدود مرنة . فمثلاً ، ان الأثر التراكمي للتغير التدريجي في الاجراءات الأدارية المتمثل في سلسلة طويلة من الحالات الفعلية الملموسة قد ينجب بالفعل مبدأ جديداً . أو لنأخذ مثالا مناقضاً ، شيئاً فريداً كالحركة الاجتماعية الجديدة - فهذه قد تكون مليئة بالعناصر المعادة (stereotyped) والرتيبة . ورغم ذلك فان التباين بين « الشئون الروتينية في الدولة » و « السياسة » يعطينا قدراً من التناقض (polarity) يصلح لأن يكون نقطة انطلاق مفيدة . وإذا تصورنا هذا التشعيب الثنائي (dichotomy) بشكل نظري أكثر ، فانه يمكننا أن نقول ما يلي : يمكن تقسيم كل عملية اجتماعية الى مجال مُعَقْلَن (rationalized) يتألف من اجراءات مستقرة ورتيبة في التعامل مع الاوضاع التي تتكرر بأسلوب منتظم ، ومجال « لا عقلاني » يحيط بالمجال الأول المُعَقْلَن[2]. لذلك فاننا نميز بين

---

(١) الكلمة الالمانية Schimmel تعني « قالب » (المترجم من الالمانية إلى الانجليزية) .

(٢) من أجل الدقة ينبغي أن نضيف الملاحظة التالية : علينا ان ننظر إلى عبارة « العناصر المستقرة الرتيبة » على أنها عبارة مجازية . حتى أكثر الملامح الاجتماعية تحجراً وشكلية لا يجوز أن تُعْتَبَر كأنها أشياء مخزونة ، نخرجها حين نرغب في الاستفادة منها فالقوانين والتنظيمات والعادات المستقرة لا تكون موجودة الا بمقدار ما تستدعي الخبرات الحية وجودها . ولا يدل هذا الاستقرار الا على أن الحياة الاجتماعية تلتزم ، خلال تجديدها المستمر لنفسها ، بالقواعد والعمليات الشكلية المجبولة فيها ، وهذا المعنى يولد نفسه من جديد بأسلوب متكرر . كذلك فان عبارة « مجال معقلن » ينبغي أن تفهم بمعنى أوسع . فقد تعني مدخلاً نظرياً عقلانياً كما في الأسلوب المحسوب والمحدد بشكل عقلاني ، أو قد تستعمل بمعنى « عقلنة rationalization » ، حيث يسير تتابع الحوادث فيه في طريق منتظم متوقع (أي محتمل) كما هو الحال في العرف (cnovention) أو الاستعمال الدارج (usage) أو العادة حيث لا يكون تتابع الأحداث مفهوماً فهما كاملاً ولكنه =

بنية المجتمع « المعقلنة » والرحم « اللاعقلاني » الذي ينجب تلك البنية . وعند هذه النقطة تظهر أمامنا ملاحظة أخرى . ان الصفة الرئيسية التي تتميز بها الحضارة الحديثة هي الميل الى احتواء أكبر ما يكون في الميدان العقلاني ، واخضاعه للسيطرة الادارية ـ والميل من الناحية الأخرى الى تقليل العنصر« اللاعقلاني » حتى يتلاشى ويختفي .

المثال البسيط التالي يوضح معنى هذال القول. كان المسافر قبل مائة وخمسين عاماً يتعرض لألف حادث مفاجىء. أما اليوم فكل شيء يسير حسب خطة وبرنامج. فتعرفة السفر محسوبة بدقة، وثمة سلسلة كاملة من الاجراءات الادارية التي تجعل السفر مشروعاً خاضعاً للسيطرة العقلانية. ان ادراك الفرق بين الخطة المعقلنة والبيئة اللاعقلانية التي تتم فيها تلك الخطةـ هذا الادراك يتيح لنا امكانية اعطاء تعريف لمفهوم «السلوك».

ان عمل الموظف الصغير الذي يتصرف بملف من الوثائق حسب الأسلوب الموصوف في اللوائح ، أو عمل القاضي الذي يجد أن قضية ما تقع تحت بنود وشروط فقرة ما في القانون ويتصرف بها تبعا لذلك ، أو أخيرا عمل عامل المصنع الذي ينتج لولبا باتباع الأسلوب التقني المفروض ـ مثل هذه الأعمال لا تقع ضمن تعريفنا لمفهوم «السلوك» . كذلك فان عمل الفني (technician) الذي ينجز هدفا ما باستعمال مجموعة من القوانين العامة في الطبيعة لا يقع ضمن هذا التعريف . وتعتبر كل هذه الانماط من السلوك مجرد أعمال « نسخية » أو « توالدية » (reporudctive) لأنها تُنَفَّذ ضمن اطار عقلاني وطبقا لمواصفات محددة لا تتطلب أي قرار شخصي . ولا يبدأ « السلوك » بالمعنى الذي نستعمله فيه الا حين نصل الى المنطقة التي لم تصِلْ اليها « العقلنة » بعد والتي نضطر فيها الى اتخاذ قرارات في أوضاع لم تخضع بعد للتنظيم . في مثل هذه الاوضاع تقوم مشكلة العلاقات بين النظرية والممارسة . ويمكننا حتى في هذه المرحلة ان نَتَجَرَّأَ ونعرض بعض الملاحظات الأخرى بخصوص هذه المشكلة على أساس التحليل الذي قمنا به حتى الآن .

لا شك أننا نتمتع ببعض المعرفة حول ذلك الجزء من الحياة الاجتماعية الذي يكون فيه كل شيء ، بل وتكون الحياة نفسها قد أُخْضِعَتْ للعقلنة والتنظيم . وهنا لا يثير الصراع بين النظرية والممارسة أية قضية ، لأن مجرد معالجة أية حالة فردية باخضاعها لقانون قائم عموما لا يُسَمَّى في

= يبدو أن له في بنيته بعض الصفات المستقرة . ويمكن هنا أن نستعمل طريقة ماكس فيبر في استعمال كلمة « النماذج المتكررة » بمعناها الواسع ، وحينذاك سيتميز أمامنا نوعان من الميل إلى التكرار والرتابة : (أ) النمط التقليدي (traditionalism) ، (ب) النمط العقلاني (rationalism) . وبما أنه لا علاقة لهذا التمييز بهدفنا الحالي فاننا سنستعمل مفهوم البنية المعقلنة » بالمعنى الأكثر شمولاً الذي يستعمله ماكس فيبر في المفهوم العام للتكرار والرتابة .

واقع الأمر ممارسة سياسية. ومهما بدت حياتنا معقلنة، فان كل العقلنات التي تمت حتى الآن هي عقلنات جزئية، لأن أهم ميادين حياتنا الاجتماعية ما تزال حتى الآن راسية في المنطقة اللاعقلانية. ومع ان حياتنا الاقتصادية معقلنة بشكل واسع من الناحية التقنية ، وقابلة في بعض الأمور للحساب والتخطيط ، الا انها على العموم لا تؤلف اقتصادا مُخَطَّطا . وبالرغم من كل الاتجاهات نحو دمج الشركات (trustification) من أجل الحد من المنافسة ، ونحو التنظيم ، لا تزال المنافسة الحرة تلعب دورا حاسما . ان تركيبنا الاجتماعي مبني علي اسس طبقية ، وهذا يعني أن قوى لا عقلانية في التنافس والكفاح الاجتماعي ، وليست الامتحانات الموضوعية، هي التي تحدد مكانة ووظيفة الفرد في المجتمع . وتتحقق السيطرة في الحياة القومية والدولية من خلال كفاحٍ هو في حد ذاته لا عقلاني وتلعب فيه الصدفة دورا هاما . ويتألف من هذه القوى اللاعقلانية في المجتمع مجال اجتماعي غير منظم وغير معقلن ويصبح السلوك والسياسة فيه أمرين ضروريين . ويؤلف المصدران الاساسيان للاعقلانية في البنيان الاجتماعي (وهما المنافسة الحرة والسيطرة عن طريق القوة) ميدان الحياة الاجتماعية الذي لا يزال غير منظم وتكون السياسة فيه أمرا ضروريا . وتتراكم حول هذين المركزين (أي المصدرين للاعقلانية) عناصر أخرى لا عقلانية أكثر عمقا ، ونسميها عادة الانفعالات (emotions) . واذا نظرنا للموضوع من وجهة نظر سوسيولوجية ، فاننا سنجد ان هنالك ارتباطا بين حجم (extent) الميدان غير المنظم في المجتمع والذي تسود فيه المنافسة الحرة (uncontrolled) والسيطرة عن طريق القوة ، والتساوق الاجتماعي (social integration) لردود الفعل الانفعالية .

واذن لا بد الآن من تحديد المشكلة بالسؤال التالي : أية معرفة تتوفر لدينا أو يمكن أن تتوفر لدينا بخصوص هذا الميدان في الحياة الاجتماعية ، أو بخصوص نمط السلوك الذي يحدث فيه؟[1] . لقد تم الآن تحديد مشكلتنا الأصلية بأعلى شكل متطور يمكن بواسطته توضيحها . فبعد أن قررنا أين يبدأ حقاً ما هو سياسي ، وأين يكون السلوك بمعناه الصحيح ممكنا، نستطيع أن نشير إلى الصعوبات القائمة بين النظرية والممارسة.

تنشأ الصعوبات الكبيرة التي تواجه البحث العلمي في هذا الميدان من كوننا نتعامل هنا ليس مع وحدات موضوعية صلبة ، بل مع ميول وصراعات تظل في حالة صيرورة دائمة . وتوجد

---

(١) من الضروري أن نكرر هنا أن مفهوم ما هو « سياسي » كما استُعْمِل مقروناً بالمفاهيم المترابطة معه (وهي البنية المعقلنة ، والميدان اللاعقلاني) لا يمثل الا واحداً من المفاهيم الكثيرة الممكنة بخصوص ما هو « سياسي » . ومع أن هذا المفهوم مناسب بشكل خاص لفهم بعض العلاقات ، فانه لا يجوز اعتباره المفهوم الوحيد المطلق . لكي ترى مفهوماً مضاداً له انظر C. Schmitt, «Der Begrriff des Politischen, «**Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik**, vol. 58 (1928)

صعوبة أخرى في كون مجموعة القوى المتفاعلة تتغير باستمرار . حيثما يكون التفاعل بين القوى نفسها التي تكون كل منها ذات طبيعة ثابتة ويسير هذا التفاعل في خط منتظم ، تكون صياغة القوانين العامة أمرا ممكنا . لكن هذا لا يكون سهلا حين تدخل قوى جديدة باستمرار في منظومة القوى وتشكل مجموعات غير متوقعة . وهناك صعوبة أخرى تتمثل في أن الملاحظ لا يقف خارج ميدان اللامعقول ، ولكنه أحد الشركاء في صراع القوى . وهذا الأشتراك يلزمه بوجهة نظر متحيزة من خلال تقيياته واهتماماته . لكن أهم مشكلة تتمثل في أن المُنَظِّر السياسي ليس فحسب شريكا في الصراع بسبب قيمه واهتماماته . بل ان الاسلوب الخاص الذي تعرض المشكلة به نفسها عليه ونمطه العام في التفكير (بما في ذلك مقولاته) مرتبطان بتيارات تحتية اجتماعية وسياسية عامة . هذا صحيح لدرجة أنه ، في ميدان التفكير السياسي والاجتماعي ، يجب علينا ، في رأيي ، أن ندرك ونعترف بالفروق الفعلية في أساليب الفكر . وهي فروق تمتد وتصل حتى الى ميدان المنطق نفسه .

ولا شك أن أكبر عقبة أمام علم السياسة تكمن في هذا . لأنه طبقا للتوقعات العادية لن يكون علم السلوك ممكنا الا حين تكون البنية الأساسية للفكر مستقلة عن مختلف اشكال السلوك المدروسة . حتى حين يكون الملاحظ شريكا في الصراع لا بد أن تكون قاعدة تفكيره (أي جهازه في الملاحظة ومنهجه في حسم الخلافات الفكرية) فوق الصراع . لا يتم حل مشكلة ما بحجب صعوباتها ، وانما يتم ذلك بتوضيح تلك الصعوبات بأكبر قدر ممكن من الدقة والصراحة . وعليه فان واجبنا أن نرسخ الفرضية القائلة أن وصف المشكلة وما يشمله ذلك من أساليب منطقية يختلف ، في السياسة ، باختلاف المركز السياسي للملاحظ .

(٢) العوامل السياسية والاجتماعية التي تحدد المعرفة

سنبذل بعض الجهد لنبين بالامثلة الملموسة أن التفكير التاريخي ـ السياسي يتخذ اشكالا متعددة تبعا لتعدد التيارات السياسية المختلفة . ولكي نتجنب الوقوع في مزالق الاسهاب ، سنركز اهتمامنا بصورة رئيسية على العلاقات بين النظرية والممارسة . وسنرى أنه حتى هذه المشكلة الأساسية العامة في علم السلوك السياسي تُرى وتُفْهَم بأشكال مختلفة تبعا لاختلاف الاطراف التاريخية ـ السياسية .

ويمكننا أن نرى هذا بوضوح في دراسة مَسْحِيّة للتيارات الاجتماعية والسياسية المتنوعة في القرنين التاسع عشر والعشرين . وفيما يلي أهم النماذج المثالية لهذه التيارات :

١ ـ المذهب المحافظ البيروقراطي Bureaucratic Conservatism

٢ ـ المذهب التاريخي المحافظ Conservative Historicism

٣ ـ الفكر البرجوازي الديمقراطي الليبرالي(Liberal - Democratic Bourgeois Thought)

٤ ـ المفهوم الشيوعي ـ الاشتراكي The Socialist - Communist Thought

٥ ـ الفاشية . Fascism

سندرس أولا النمط الفكري للمذهب المحافظ البيروقراطي . يتجه الميل الأساسي للفكر البيروقراطي كله الى تحويل كل مشاكل السياسة الى مشاكل ادارية. ونتيجة لذلك فان غالبية الكتب عن السياسة في تاريخ علم السياسة الالماني هي في الحقيقة بحوث في الادارة . واذا اخذنا بعين الاعتبار الدور الذي كانت البيروقراطية دائما تلعبه ، وعلى الخصوص في الدولة البروسية ، وعرفنا الى أي مدى كانت الطليعة الفكرية (intelligentsia) مُسْتَمَدَّةٌ الى حد كبير من الطبقة البيروقراطية ، لأصبحت هذه الصفة الأحدية (onesidedness) في تاريخ علم السياسة في ألمانيا مفهومة بسهولة .

للعقل الاداري القانوني نمطه الخاص به في المحاكمة العقلانية . وحين يواجهه تلاطم القوى التي ما تزال غير مُلْجَمَة ، كما يحدث مثلا حين تنفجر الطاقات الجماعية على هيئة ثورة ، فانه لا يتصور هذا الأمر الا على أنه قلاقل موقتة ، ولذلك ليس من الغريب أن تحاول البيروقراطية في كل ثورة معالجة الأمر بِسَنّ تشريعات تعسفية اعتباطية بدلا من مواجهة الوضع السياسي على أرضيته الخاصة . انها تعتبر كل ثورة حادثا شاذا في وضع جيد التنظيم في كل شيء آخر (أي فيما عدا الثورة) ، بدلا من اعتبارها تعبيرا حيا عن القوى الاجتماعية الأساسية التي يعتمد عليها وجود المجتمع وتطوره والحفاظ عليه . العقلية الادارية القانونية لا تُكَوّن الا مناهج فكرية ساكنة مغلقة ، وتواجه دائما واجبا مناقضا يضطرها الى أن تُدْخِل في منهجها قوانين جديدة تنجم عن التفاعل غير المنهجي للقوى الحية ، وكأن هذه القوانين الجديدة ليست سوى تحسين واتقان يضاف الى المنهج الأصلي .

ولدينا مثال نموذجي على العقلية البيروقراطية العسكرية في كل شكل من أشكال اسطورة « الطعن في الظهر » التي تفسر كل انفجار ثوري وكأنه ليس سوى تدخل خطير في استراتيجيتها الجيدة الاعداد . ان البيروقراطي العسكري لا يحصر اهتمامه الا في العمل العسكري ، فاذا سار هذا العمل وفقا للخطة المرسومة ، فان كل أمور الحياة الاخرى تكون ، في نظره ، على ما يرام . وتذكرنا هذه العقلية بقصة طريفة عن اخصائي في عالم الطب اشتهر بقوله : « لقد نجحت العملية نجاحا رائعا ، ولكن المريض لسوء الحظ مات » .

لذلك فان الطبقة البيروقراطية تميل ، طبقا لتأكيدها الخاص على مركزها ، الى تعميم

خبرتها ، والى اهمال الحقيقة القائلة أن عالم الادارة الذي يسير كل شيء فيه وفق النظام لا يمثل سوى جزء من الواقع السياسي الكلي. ولا ينفى الفكر البيروقراطي امكانية قيام علم السياسة ، ولكنه يعتبره مماثلا ومطابقا لعلم الادارة . وهكذا يتم اهمال العوامل اللاعقلانية .وحين تشق هذه العوامل طريقها حتى تصل الى المقدمة ، فان الفكر البيروقراطي يعاملها على اعتبار أنها « قضايا روتينية للدولة » . التعبير الكلاسيكي عن وجهة النظر هذه موجود في قول مأثور نشأ في هذه الدوائر : « الادارة الجيدة أفضل من أحسن الدساتير . » [1] .

بالاضافة الى المذهب المحافظ البيروقراطي الذي سيطر في المانيا ، وعلى الأخص في بروسيا ، الى حد كبير ، فقد نشأ هناك نمط آخر من المذهب المحافظ موازيا للمذهب البيروقراطي . ويمكن أن يسمى هذا النمط الثاني « المذهب المحافظ التاريخي » . وقد كان هذا المذهب خاصا بفئة اجتماعية تتألف من طبقة النبلاء والطبقة البرجوازية بين المفكرين . وقد كان هؤلاء هم الحكام الفعليون والفكريون للبلاد . لكن كان دائما يوجد بينهم وبين المحافظين البيروقراطيين قدر معين من التوتر. وكان هذا النمط الفكري يحمل طابع الجامعات الألمانية ، ولا سيما طابع الفئة المهيمنة من المؤرخين ـ ولا تزال هذه العقلية حتى اليوم تنال الدعم من هذه الدوائر الى حد كبير .

المذهب المحافظ التاريخي يتميز بكونه مدركا لذلك الميدان اللاعقلاني في حياة الدولة الذي لا يمكن السيطرة عليه من قبل الادارة . انه يعترف بوجود ميدان كبير غير منظم ، ويعتبر هذا الميدان المجال المناسب للسياسة . وفي الحقيقة يركز هذا المذهب اهتمامه بشكل كامل تقريبا على العوامل اللاعقلانية المتهورة التي تزودنا بالقاعدة الحقيقية لمزيد من التطور في الدولة وفي المجتمع ، ويعتبر أن هذه القوى تستعصي تماما على الفهم ، ولذلك فان العقل البشري عاجز عن فهمها أو السيطرة عليها . وهنا لا شيء يساعد على قَوْلَبَة المستقبل سوى الغريزة الموروثة تقليديا ، والقوى الروحية التي « تعمل في صمت » ، و « روح الشعب » (Volksgeist). وهي كلها تستمد قواها من أعماق اللاشعور .

لقد سبق أن عَبَّرَ إدْمونْد بيرك (Burke) الذي كان نموذجا يُحْتَذَى لدى معظم المحافظين الألمان في نهاية القرن الثامن عشر ، عن هذا الموقف بالكلمات المهيبة التالية : « إن عِلْمَ بناء دولة ديمقراطية (a commonwealth) أو تجديدها أو اصلاحها ، هو ككل علم تجريبي آخر ، لا يمكن تعليمه مسبقا ، ولا يمكن للخبرة التي تعلّمنا ذلك العلم العملي أن تكون خبرة

1. Obituary of Böhlau by the jurist Bekker. Zeitschrift der Sauignystifung. Germanist. Abtlg., vol, viii, p. vi ff.

قصيرة . »[1] الجذور السوسيولوجية لهذه الفرضية (thesis) واضحة بشكل مباشر . فقد كانت تعبر عن ايديولوجيا طبقة النبلاء الحاكمة في كل من ألمانيا وانجلترا ، وساعدتهم في اضفاء الصفة الشرعية (Legitimatize) . لى تبوئهم مناصب القيادة في الدولة . العنصر الذي لا يمكن وصفه او التعبير عنه (The Je ne sais quoi element) في السياسة ، والذي لا يمكن اكتسابه الا من خلال خبرة طويلة ، والذي لا يكشف عن نفسه ، كقاعدة عامة ، الا لمن شاركوا في الزعامة السياسية لعدة أجيال، هذا العنصر كان مقصودا منه تبرير ابقاء الحكم في يد الطبقة الارستقراطية . وهذا يوضح الاسلوب الذي تعمل به المصالح الاجتماعية لجماعة ما لجعل اعضاء تلك الجماعة حساسين تجاه جوانب معينة في الحياة الاجتماعية ، بينما غيرهم ممن هم في مركز مختلف لا يستجيبون لتلك الجوانب . فبينما كانت الطبقة البيروقراطية تعمى عن رؤية الجانب السياسي في الوضع بسبب تصوراتها الادارية المسبقة ، كانت طبقة النبلاء منذ البداية مستريحة تماما في هذا المجال السياسي . منذ البداية تماما كانت أعين النبلاء مركزة على الحلبة التي تتصادم فيها مجالات القوى بين الولايات وداخل الولاية الواحدة (Intra and inter state spheres of power) ضد بعضها البعض . ففي هذا المجال تتخلى عنا حكمة الكتب التافهة ، ولا يمكن استنتاج حلول المشاكل آليا من المقدمات الفرضية والمنطقية . ومن هنا لا يستطيع الذكاء الفردي أن يحسم القضايا ، وكل حادث هو محصلة للقوى السياسية الفعلية .

النظرية المحافظة التاريخية التي هي في الأساس تعبير عن الناموس الاقطاعي [2] بعد أن أصبح مدركا لنفسه ، تهتم بشكل رئيسي بالمشاكل التي تسمو على مجال الادارة وتتجاوزه . ويُعْتَبَر مجال هذه المشاكل مجالا لا عقلانيا بشكل كامل ، ولا يمكن بناؤه بأساليب آلية لأنه ينمو من تلقاء نفسه . وتَنْسِبُ هذه النظرية كل شيء الى التشعيب الثنائي الحاسم بين « بناء الأشياء طبقا لخطة محسوبة » و « السماح للاشياء أن تنمو من تلقاء نفسها » . [3] وبالنسبة للزعيم السياسي لا يكفيه أن تكون لديه معرفة صحيحة وفهم تام لبعض القوانين والمعايير ، بل يجب أن تتوفر فيه بالاضافة اليهما غريزة فطرية شحذتها الخبرة كي تقوده مباشرة الى الجواب الصحيح .

نمطان من اللاعقلانية تعاونا في انتاج هذه الطريقة اللاعقلانية في التفكير : أولا ، اللاعقلانية التقليدية وما قبل الرأسمالية (التي تعتبر التفكير القانوني مثلا ، طريقة في الأحساس بشيء ما وليس عملية حسابية آلية) ، وثانيا ، اللاعقلانية الرومانتيكية . وهكذا ينتج نمط فكري يتصور التاريخ على أنه عهد سيادة القوى قبل ـ العقلانية وفوق ـ العقلانية

---

1. Burke's **Reflections on the Revolution in France,** edited by F.G. selby (London: Macmillan and Co., 1890), p. 67.

2 — CF. «Das Konservative Denken», Loc cit, pp. 89,105, 133FF.

3 — Ibid., P. 472, n. 129.

(Pre and super rational forces) . حتى رانكيه (Ranke) ، وهو من أبرز ممثلي المدرسة التاريخية ، كان يتحدث من هذا المنطلق الفكري حين عرَّف العلاقات بين النظرية والممارسة .[١] فالسياسة بالنسبة له ليست علما مستقلا يمكن أن يعلم للآخرين . أن السياسي قد يدرس التاريخ بشكل مفيد حقا ، ولكنه لا يدرسه من أجل أن يستمد منه قواعد السلوك ، بل لأن ذلك يفيده في شحذ غريزته السياسية ، ويمكن أن يسمى هذا النمط الفكري « ايديولوجيا » الجماعات السياسية التي كانت تحتل تقليديا مركز الهيمنة ، ولكنها قلما شاركت في البيروقراطية الادارية .

واذا قارنا الحلين اللذين عرضناهما حتى الآن ، يتضح أن المحافظ البيروقراطي يميل إلى اخفاء المجال السياسي ، بينما يرى المحافظ التاريخي هذا المجال بوضوح أكثر وتركيز أكبر على اعتبار أنه مجال لا عقلانى ، مع أن هذا المحافظ التاريخي يؤكد بصفة خاصة على العوامل التقليدية في الأحداث التاريخية وفي الذوات الفاعلين. وعند هذه المرحلة نأتي الى الخصم الرئيسي لهذه النظرية التي نشأت أصلاً، كما أشير من قبل، من العقلية الاقطاعية الارستقراطية. هذا الخصم هو الطبقة البرجوازية الديموقراطية- الليبرالية ونظرياتها[٢]. فقد رافق ظهور البرجوازية قيام مذهب فكري متطرف(Intellectualism) . وهذا المذهب كما يستعمل في هذا المجال ، هو نمط فكري يقوم بواحد من أمرين : فاما أن يعمى عن رؤية عناصر الحياة والفكر القائمة على الارادة والمصلحة والعواطف والنظرة الشاملة الى الحياة (Weltanschauung) ، أو اذا اعترف بوجودها فانه يعاملها وكأنها مساوية للفكر (intellect) ويعتقد أنه يمكن السيطرة عليها واخضاعها للعقل (reason) . وكان هذا المذهب العقلاني البرجوازي يطالب صراحة بسياسة علمية ، واتخذ خطوات عملية لتأسيس مثل هذا الفرع من الدراسة . وكما أوجدت البرجوازية أولا المؤسسات التي يمكن أن يجري فيها الصراع السياسي (أولا البرلمان والنظام الانتخابي ، وفيما بعد عصبة الأمم) ، كذلك فانها خلقت مكانة منتظمة للدراسة الجديدة للسياسة . كذلك يظهر الشذوذ التنظيمي لدى المجتمع البرجوازي في نظريته الاجتماعية . ان المحاولة البرجوازية لفرض عقلنة شاملة على العالم تضطر أخيرا الى التوقف عندما تصل الى ظواهر معينة . فهي إذ اقرت التنافس الحر والصراع الطبقي خلقت مجالا لا عقلانيا جديداً . كذلك فإن الفضلات اللاعقلانية الباقية في واقع الحياة تظل ، في هذا النمط الفكري ، غير محلولة . أضف

(١) CF. Ranke, **Das Politische Gesprach** (1836), ed. by Rothacker (Halle a.d., Saale, 1925), P.21 FF.

وهناك أيضاً مقالات أخرى في نفس الموضوع :

«Reflexionen» (1832), « Vom Einfluss der Theorie ,» «Uber die Verwandtschatt und den Unterschied der Histoire und der Politik.»

(٢) من أجل التبسيط لا نفرق بين الليبرالية والديموقراطية مع أنهما مختلفتان تماما تاريخياً واجتماعياً .

الى ذلك انه كما أن البرلمان تنظيم شكلي وعقلنة شكلية للصراع السياسي وليس حَلّاً له، كذلك فان النظرية البرجوازية لا تصل الى أكثر من عقلنة شكلية للعناصر اللاعقلانية الأساسية .

بالطبع يعي الذهن البرجوازي وجود هذا الميدان اللاعقلاني الجديد ، لكنه عقلاني بدرجة مفرطة تجعله يحاول بالفكر والنقاش والتنظيم فقط أن يسيطر على القوى والعلاقات اللاعقلانية الأخرى المسيطرة هنا ، وكأنها خضعت تماما للعقلنة . وهكذا كان يعتقد ، ضمن أشياء أخرى ، أن العمل السياسي يمكن ، دونما صعوبة ، أن يُحَدَّد ويُعَرَّف علميا. وكان يفترض أن هذا العلم يقع في ثلاثة اقسام :

الأول : نظرية الغايات - أي نظرية الدولة المثالية .

الثاني : نظرية الدولة الواقعية (الوضعية) .

الثالث : « السياسة » - وصف الأسلوب الذي تتحول به الدولة القائمة الى دولة كاملة .

ويمكن أن نشير الى مثال يوضح هذا النمط الفكري . هذا المثال هو بنية « الدولة التجارية المغلقة » التي وصفها (Fichte) ، والتي قام ريكرت [1] (Rickert) حديثا ، فحللها ، بهذا المعنى ، تحليلا ذكيا جدا. لكن ريكرت نفسه يقبل هذا النمط الفكري قبولا كاملا . يوجد اذن علم للغايات وعلم للوسائل . لكن أكثر ما يدهشنا هنا هو الفصل الكامل بين النظرية والممارسة ، بين المجال العقلاني والمجال العاطفي الانفعالي . العقلانية الحديثة تتميز بانها تميل الى عدم اجازة وعدم تقبل التفكير التقييمي الخاضع للعواطف . لكنها عندما تواجه هذا النمط الفكري التقييمي (وكل الفكر السياسي يقع أساسا في سياق لا عقلاني) ، تقوم بمحاولة لتفسير الظواهر بشكل يجعل العناصر التقييمية تبدو منفصلة ويجعل من الممكن بقاء فضلات ، على الأقل ، من النظرية الصرف . وهنا لا تثار قضية ان كان العنصر العاطفي يتداخل ، في بعض الظروف ، مع العنصر العقلاني بشكل يؤثر على بنية المقولات نفسها ويجعل الفصل المنشود للعناصر التقييمية أمرا مستحيلا في واقع الحياة . لكن العقلانية البرجوازية لا تقلق نفسها بشأن هذه الصعوبات ، وتحاول - بتفاؤل شجاع لا يهاب - أن تسيطر على مجال لا يعكره شيء من اللاعقلانية .

أما بالنسبة للغايات ، فتدعى هذه النظرية أن هناك مجموعة واحدة صحيحة من الغايات في السلوك السياسي ، وانه طالما أن هذه المجموعة لم تُكْتَشَف بعد ، فانه يمكن التوصل اليها بالنقاش . وهكذا كان التصور الأصلي للأسلوب البرلماني (Parliamentarism) كما بين

1. CF. Rickert, Heinrich, «Uber idealistische Politik als Wissenschaft. Ein Beitrag zur Problemgeschichte der Staatsphilosophie,» Die Akademie, Heft 4, Erlangen.

كارل شميت (Carl Schmitt) بوضوح ، يتلخص في أن البرلمان جمعية للحوار يجري فيها البحث عن الحقيقة بالطرق النظرية . [1] ونحن نعرف جيدا ، ونستطيع أن نفهم سوسيولوجيا ، مكامن خداع النفس في هذا النمط الفكري . اننا ندرك اليوم أنه توجد وراء كل نظرية قوى جماعية معبرة عن غايات الجماعة وقوتها ومصالحها . وهكذا فان المناقشات البرلمانية بعيدة عن أن تكون مناقشات نظرية بمعنى أنها قد تصل في آخر الأمر الى الحقيقة الموضوعية - انها مهتمة بقضايا واقعية جدا تُحَلّ من خلال الصدام بين المصالح . وبقي الأمر هكذا حتى قامت الحركة الاشتراكية بصفتها خصماً للبرجوازية ، واضطلعت بمهمة توضيح هذا الجانب بالذات من النقاش حول القضايا الحقيقية الواقعية .

في الوقت الحاضر ، وأثناء معالجتنا للنظرية الاشتراكية ، لا نميز بين الاشتراكية والشيوعية ، لأن اهتمامنا هنا بوفرة الظواهر التاريخية ليس مثل اهتمامنا بالاتجاهات التي تتجمع حول القطبين الفكريين المتناقضين اللذين يؤثران تأثيرا جوهريا على الفكر الحديث . خلال صراعها ضد خصمها البرجوازي ، اكتشفت الماركسية من جديد أنه لا يمكن أن توجد « نظرية صرفة » في الأمور التاريخية والسياسية . وترى الماركسية أنه تقبع خلف كل نظرية وجهات نظر جماعية . وقد تحدث ماركس عن ظاهرة التفكير الجماعي الذي يسير وفقا للمصالح والاوضاع الوجودية والاجتماعية على أنها ايديولوجيا .

وقد حدث في هذه الحالة ، كما حدث في الصراعات السياسية ، أن قام اكتشاف هام . وحالما أصبح هذا الاكتشاف معروفا صار لا بد من متابعته حتى نتائجه النهائية . وكانت هذه المتابعة أمرا مُلِحّاً ، لأن هذا الاكتشاف كان يحتوي على جوهر مشكلة الفكر السياسي عموما . المفهوم الايديولوجي يفيد في الكشف عن المشكلة ، لكنه لا يحل المشكلة ولا يزيلها[2] ولا يمكن الوصول الى التوضيح الشامل الا بالتخلص من الأحدية (one - sidedness) الملازمة للمفهوم الأصلي . ولذلك فانه من الضروري لأغراضنا أن نقوم قبل كل شيء باجراء تصحيحين . أولا ، من السهل أن نبين أن من يفكرون بأساليب اشتراكية أو شيوعية يرون العنصر الايديولوجي في تفكير خصومهم فقط ، بينما يعتبرون فكرهم الخاص خاليا تماما من أي عيب ايديولوجي . وبصفتنا علماء اجتماع ليس ثمة سبب يمنعنا من أن نطبق على الماركسية الملاحظات التي أوجدتها هي بنفسها ، وبالتالي نبين في كل حالة من حالاتها الصفة الايديولوجية

1. Cf. Carl Schmitt, **Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus**, 2nd edit. (Leipzig, 1926).

(٢) بالنسبة لما يتبع ينبغي الرجوع الى الفصل الثاني للاطلاع على مزيد من النقاش في هذه المشكلة ، لاننا سنكرر هنا الأشياء الأساسية من ذلك الفصل . المفهوم المستعمل هنا هو المفهوم الايديولوجي الكلي والعام وغير التقييمي . وسيعالج الفصل الرابع المفاهيم التقييمية للايديولوجيا واليوتوبيا . ومنذ الآن سيتحدد معنى المفهوم الذي يستعمل تبعاً للأغراض المباشرة للبحث .

فيها . ثانيا : يجب أن نبين أن مفهوم « ايديولوجيا » يُسْتَعْمَلُ هنا ليس بصفته حكم قيمة سلبي ، بمعنى أنه يلمح الى وجود كذب سياسي واع ، ولكنه يستعمل من أجل إعطاء اسم للنظرة المرتبطة بشكل حتمي بوضع اجتماعي وتاريخي معين ، وللنظرة الشاملة الى العالم (weltanschauung) ، ولأسلوب الفكر المرتبط بها . ولا بد من تمييز هذا المعنى المتصل اتصالا وثيقا بتاريخ الفكر ، من المعنى الآخر. لكننا بالطبع لا ننكر أن مفهوم « ايديولوجيا » يمكن في أمور أخرى أن يفيد في الكشف عن أكاذيب سياسية واعية .

خلال هذا الاجراء لا نهمل أي شيء له قيمة إيجابية في البحث العلمي في مفهوم الايديولوجيا . والكشف العظيم الذي يحققه هذا الاجراء يتلخص في أن كل شكل من أشكال الفكر التاريخي والسياسي يحكمه ويؤثر فيه بشكل أساسي الوضع الحياتي للمفكر ولجماعته . ومن واجبنا أن نخلص هذا الاستبصار من قشرته السياسية الأحدية (one sided) ، وأن نوسع ونتقن بأسلوب منهجي الفكرة التي تقول أن كيفية نظر المرء الى التاريخ وكيفية تفسيره للوضع الكلي بناء على بعض الحقائق تعتمدان على المركز الذي يحتله في المجتمع . ويمكن لدى دراسة كل إسهام سياسي وتاريخي أن نقرر النقطة التي يشرف المرء منها على الاشياء ويراها . وعلى كل حال ، إن كون تفكيرنا محكوما ومتأثرا بمركزنا الاجتماعي ليس بالضرورة مصدرا للخطأ . على العكس ، إنه كثيرا ما يكون طريقا الى الاستبصار السياسي . وفي رأينا أن العنصر الهام في مفهوم الايديولوجيا هو اكتشاف أن الفكر السياسي مرتبط ارتباطا اندماجيا بالحياة الاجتماعية . هذا هو المعنى الأساسي للجملة التي كثيرا ما نستشهد بها : « وَعْيُ الناس لا يقرر ويحدد وجودهم ، بل على العكس ، وجودهم الاجتماعي هو الذي يقرر ويحدد وعيهم . »[1]

وهناك صفة أخرى في الفكر الماركسي ترتبط بهذا ارتباطا وثيقا ، وهي تَصَوُّرُهُ الجديد للعلاقة بين النظرية والممارسة . فبينما كان المُنَظِّر البرجوازي يكرس فصلا خاصا ليشرح غاياته ، وبينما كان هذا يتم دائما حسب تصور معياري للمجتمع ، كان من أهم الخطوات التي اتخذها ماركس أنه هاجم العنصر اليوتوبي في الاشتراكية . فقد رفض منذ البداية أن يضع مجموعة شاملة من الغايات . اذ لا يوجد معيار يمكن انجازه مفصولا عن العملية نفسها . يقول ماركس : « الشيوعية بالنسبة لنا ليست حالة ينبغي أن تُقَام ، وليست مثلا أعلى يجب على الأمر الواقع أن يكيف نفسه تبعا له . إننا نسمي الشيوعية الحركة الفعلية التي تلغى الظروف الراهنة . فالظروف التي ستسير في ظلها هذه الحركة تنبثق من الظروف الموجودة الآن[2] » .

ولو سألنا اليوم شيوعيا ذا تدريب لينيني عما سيكون عليه مجتمع المستقبل فعلا ، فإنه

---

1. Marx, Karl, **A contribution to the Critique of Political Economy**, tr. by N.I. Stone (Chicago, 1913), PP. 11-12.
2. Cf. **Marx-Engels Archiv**, ed. by D. Ryazanof (Frankfurt a.m. Vol. i,p. 252

سيجيب أن السؤال ليس ديالكتيكيا ، لأن المستقبل نفسه يتقرر على ضوء عملية الصيرورة الديالكيتية العملية . لكن ما هي هذه الديالكتيكية العملية؟ .

إنها تعني أننا لا نستطيع أن نحسب مسبقا ما ينبغي أن تكون عليه الأمور أوما ستكون عليه . فنحن لا نستطيع أن نؤثر الا على الاتجاه العام لعملية الصيرورة . المشكلة الفعلية الموجودة دائما بالنسبة لنا ليست سوى الخطوة التالية التي أمامنا . وليس من واجب الفكر السياسي أن يضع خطة مطلقة لما ينبغي أن يكون . فالنظرية ، بما في ذلك النظرية الشيوعية ، هي من انتاج عملية الصيرورة . وتتكون العلاقة الديالكتيكية بين النظرية والممارسة مما يلي : قبل كل شيء تقوم النظرية الناجمة عن دافع اجتماعي محدد بتوضيح الوضع . وخلال عملية التوضيح يخضع الأمر الواقع للتغيير . وبهذا ندخل وضعا جديدا تنبثق عنه نظرية جديدة . العملية اذن تتلخص فيما يلي (١) النظرية هي من صنع الأمر الواقع ، (٢) تؤدي هذه النظرية الى نوع معين من العمل ، ، (٣) هذا العمل يحدث تغييرا في الأمر الواقع ، وفي حالة فشله في إحداث التغيير يضطرنا الى مراجعة النظرية السابقة . التغير الذي ينجبه العمل في واقع الوضع يؤدي الى نظرية جديدة[١] .

يحمل هذا الرأي بخصوص العلاقة بين النظرية والممارسة طابع مرحلة متقدمة في مناقشة المشكلة . ونلاحظ أنه كان مسبوقا بالأحدية (onesidedness) في العقلانية المتطرفة ، وباللاعقلانية الكاملة ، وأنه كان عليه أن ينجو من المخاطر والمزالق التي تم كشف النقاب عنها في فكر وخبرة البرجوازيين والمحافظين . وتكمن مزايا هذا الحل في كونه استوعب الصياغة السابقة للمشكلة ، وفي كونه أدرك أن أسلوب الفكر العادي عاجز ، في ميدان السياسة ، عن تحقيق أي شيء . من ناحية أخرى فان هذه النظرة منساقة وراء رغبتها في المعرفة انسياقا قويا بحيث أنها تقع في هاوية اللاعقلانية الكاملة كما فعل المذهب المحافظ . ونتيجة الصراع بين هذين التيارين الفكريين هي قيام تصور مرن للنظرية . وهنا يجد الدرس الأساسي المستمد من الخبرة السياسية ، والذي صاغه نابليون في المبدأ الهام الذي يقول « شارك ثم انتخب » « on voit

(١) « حين تغير البروليتاريا مركزها في المجتمع بواسطة الصراع الطبقي ، وبذلك تغير البنية الاجتماعية كلها ، فانها تجد نفسها ، وهي تحيط علماً بالوضع الاجتماعي المتغير ، وجهاً لوجه ليس فقط أمام موضوع جديد للفهم ، بل انها ايضاً تغير مركزها كذات عارفة . وتفيد النظرية في جعل البروليتاريا واعية لمركزها الاجتماعي - أي أنها تمكنها من رؤية نفسها في الوقت نفسه على أنها موضوع ، وعلى أنها ذات في العملية الاجتماعية » .

(Luckacs, Georg. **Geschichte und Klassenbewusstsein**, Berlin, (1923.)

« يتحول هذا الوعي بدوره الى قوة دافعة لنشاط جديد ، لأن النظرية حين تؤمن بها الجماهير تتحول الى قوة مادية » .

(Marx-Engels, Nachlass, i,p. 392.)

on s´engage , puis ،[1] نجد هذا الدرس مباركة ودعما منهجيا .[2] وفي الحقيقة ، لا يمكن للفكر السياسي أن يستمر بمجرد تأمله من الخارج . بل ان الفكر يستنير حين يتغلغل في وضع مادي ، ليس فقط من خلال التصرف والعمل ، بل وأيضا من خلال التفكير الذي لا بد أن يسير معهما .

النظرية الاشتراكية ـ الشيوعية هي اذن خليط من الحدسية (intuitionism) ومن الرغبة المصممة على فهم الظواهر بأسلوب ممعن في العقلانية . الحدسية موجودة في هذه النظرية لأنها تنكر امكان قيام حساب دقيق للحوادث قبل أن تقع . أما الاتجاه العقلاني فيدخلها لأنها تهدف الى اعطاء كل ما يَجدّ في أية لحظة وضعا مناسبا في الخطة العقلانية . وهي لا تسمح ، في أي وقت ، بالتصرف دون نظَرية ، لكن النظرية التي تنشأ خلال العمل ستكون على مستوى مختلف من مستوى النظر ية التي سبقتها[3] . الثورات على الأخص هي التي تخلق نمطا من المعرفة ذا قيمة أكبر . وهذا ما يتألف منه الخليط الذي قد يصنعه الناس حين يعيشون في خضم اللاعقلانية ويدركون أنها كذلك ، لكنهم لا يستسلمون لليأس ولا يتوقفون عن محاولة تفسيرها عقلانيا . الفكر الماركسي شبيه بالفكر المحافظ في كونه لا ينكِر وجود مجال لا عقلاني ، ولا يحاول إخفاءه كما تفعل العقلية البيروقراطية ، ولا يعالجه بطريقة عقلانية صرفة وكأنه شيء عقلاني كما يفعل المفكرون الليبراليون ـ الديموقراطيون . لكنه يتميز عن الفكر المحافظ في كونه يتصور هذه

---

(١) في الواقع يجد كل من لينين ولوكاس ، باعتبارهما ممثلين للمدخل الديالكيتكي ، تبريراً لهما في هذا المبدأ النابليوني .

(٢) « النظرية الثورية هي تعميم لخبرات الحركة العمالية في كل الاقطار . وهي بالطبيعة تفقد جوهرها اذا لم تكن مرتبطة بالممارسة الثورية ، كما أن الممارسة تظل تسير في ظلام حتى ينار طريقها بالنظرية الثورية . لكن النظرية تستطيع أن تصبح أعظم قوة في الحركة العمالية اذا ما ارتبطت ارتباطاً لا فكاك منه بالممارسة الثورية ، لأنها الوحيدة التي تقدر على منح الحركة الثقة والارشاد والقوة والقدرة على فهم العلاقات الداخلية بين الأحداث ، وهي الوحيدة التي تستطيع أن تساعد الممارسة على استيضاح عملية الحركات الطبقية واتجاهها في الحاضر وفي المستقبل القريب » .

(Joseph Stalin, **Foundations of Leninism,** rev. ed., New York and London, 1932, PP. 26-27)

(٣) الثورة ، على الخصوص ، تخلق الوضع المناسب للمعرفة المهمة . « إن التاريخ عموماً ، وتاريخ الثورات بوجه خاص ، كان دائماً أغنى وأكثر تعدداً ، وأكثر تنوعاً في الأشكال ، وأكثر حيوية ودهاء مما يتصور أفضل الأطراف وأوعى الطلائع في أكثر الطبقات تقدماً . وهذا أمر طبيعي ، لأن الطلائع تعبر عن وعي وارادة وعواطف وأوهام عشرات الألوف فقط ، بينما يتم قيام الثورة في اللحظة التي تسمو وتُسْتَغَلّ فيها كل الطاقات البشرية (الوعي والارادة والعواطف والخيالات) لعشرات الملايين من الناس ، تحفزهم الى ذلك أشد الحروب الطبقية مرارة » .

(N. Lenin, «**Left**» **communism: an Infantile Disorder,** published by the Toiler, n.d. pp. 76-7, also New York and London, 1934.)

ومن المفيد أن نلاحظ أن الثورة، من وجهة النظر هذه، لا تبدو وكأنها تقوية للعواطف الكامنة في صدور الناس، أوكأنها مجرد شيء لا عقلاني. إن العاطفة ليست ذات قيمة الا لأنها تجعل من الممكن اندماج العقلانية المتراكمة التي اثبتت جدارتها تجريبياً في الخبرات الفردية لدى الملايين.

اللاعقلانية النسبية وكأنها قابلة للفهم بواسطة أساليب جديدة في العقلنة . (١) لأنه حتى في هذا النمط الفكري ليس المجال اللاعقلاني مجالا اعتباطيا ولا عقلانيا وغير قابل للفهم كليا . صحيح أنه لا توجد قوانين محددة وثابتة وجامدة تلتزم بها هذه العملية الخلاقة ، كما لا توجد تتابعات للاحداث تتكرر بدقة ، ولكن في الوقت نفسه لا يقوم حتى هنا سوى عدد محدود من الاوضاع . وهذا هو ، قبل كل شيء ، الاعتبار الحاسم . وحتى حين تبرز عناصر جديدة في التطور التاريخي ، فانها لا تكون مجرد سلسلة من الحوادث غير المتوقعة ، لأن المجال السياسي نفسه مليء بالاتجاهات التي (وان كانت خاضعة للتغيير) تقرر الى حد كبير ، ومن خلال وجودها ذاته ، الامكانات والاحتمالات المتنوعة .

لذلك فان من أول واجبات الماركسية أن تقوم بتحليل وعقلنة كل تلك الاتجاهات التي تؤثر على خصائص الوضع ، وقد درست الماركسية هذه الاتجاهات البنيوية في اتجاه ذي ثلاث شعب :

أولاً: فقد أوضحت أن المجال السياسي في مجتمع ما قائم على ومنسجم دائمًا مع طبيعة العلاقات الانتاجية المسيطرة في ذلك الوقت(٢). ولا يُنْظَر الى العلاقات بشكل ساكن جامد باعتبار أنها دورة اقتصادية تتكرر باستمرار، بل ينظر اليها بشكل حركي ديناميكي على اعتبار أنها علاقة بنيوية تخضع هي نفسها للتغيير المستمر خلال الزمن.

ثانيا : إنها ترى أن التغيرات في هذا العامل الاقتصادي ذات ارتباط وثيق جدا بالتحولات في العلاقات الطبقية ، وهذه تشمل في نفس الوقت تغيرا في أنواع السلطة وتوزيعا دائم التغير للسلطة .

ثالثا : لكنها تعترف أنه بالامكان فهم البنية الداخلية لمنظومة الأفكار المسيطرة على الناس في أي زمان ، وتقرير اتجاه أي تغير أو تعديل في هذه البنية ، وذلك بأسلوب نظري .

---

(١) وهكذا يفهم القدر ، والصدفة ، وكل ما هو مفاجىء وغير متوقع ، والنظرة الدينية التي تنبثق عنها على أنها جميعاً نتيجة لعدم وصول فهمنا للتاريخ الى المرحلة العقلانية .

« إن الخوف من القوى العمياء في الرأسمالية - العمياء لأنه لا يمكن لجماهير الشعب أن تراها قبل حدوثها - وهي قوى تواجه طبقة البروليتاريا والتجار الصغار في كل خطوة في حياتهم ، وتهدد بأن تُنْزِل بهم ، بل تنزل بهم بالفعل ، الخراب « المفاجىء » والمحن « العارضة » غير المتوقعة » ، فتحولهم الى متسولين ومتشردين يعيشون على الصدقات ، وموسسات وقوادين ، وتسلمهم الى الجوع القاتل - هذه هي جذور الدين الحديث . ولن تستطيع أية كتب تعليمية أن تمحو الدين من أذهان الذين كتب عليهم العمل الشاق في ظل الرأسمالية حتى يتعلموا هم أنفسهم أن يحاربوا بأسلوب موحد ، ومنظم ومنهجي ، وواعٍ لجذور الدين ولهيمنة رأس المال بكل أشكالها » .

(Selections from Lenin-The bolshevik Party in Action, 1904-1914, ii, From the essay, «The Workers, Party and Religion,» New York, pp. 274-5.)

(٢) « أن نمط الانتاج في الحياة المادية يقرر الصفة العامة في العمليات الاجتماعية والسياسية والروحية في الحياة » .

Marx, contribution to the critique of Political Economy, tr. by N.I. Stone (Chicago, 1913), p. 11.

لكن أهم شيء هو أن هذه النماذج البنيوية الثلاث لا تُدْرَس ولا ينظر اليها منفصلة عن بعضها . فعلاقاتها المتبادلة هي بالذات ما يؤلف مجموعة واحدة من المشاكل . اذ لا تتغير البنية الايديولوجية مستقلة عن البنية الطبقية ، وهذه بدورها لا تتغير مستقلة عن البنية الاقتصادية . ان الترابطات والتداخلات في هذه الصيغة الثلاثية للمشكلة (الاقتصادية والاجتماعية والايديولوجية) هي بالذات التي تعطى الافكار الماركسية صفتها النفاذة الفريدة . هذه القدرة التركيبية هي وحدها التي تُمَكِّن الماركسية من أن تُجَدِّد دائما صياغة مشكلة البنية الكلية للمجتمع ، ليس بالنسبة للماضي فقط ولكن بالنسبة للمستقبل أيضا. ويكمن التناقض في كون الماركسية تعترف باللاعقلانية النسبية ولا تعمى عنها قط ، لكنها بعكس المدرسة التاريخية لا تكتفي بمجرد تقبل ما هو لا عقلاني ، بل تحاول بدلا من ذلك أن تستأصل وتزيل أكبر قدر ممكن منه بمحاولة جديدة في العقلنة .

وهنا يواجه العالم السوسيولوجي من جديد مسألة شكل الوجود التاريخي الاجتماعي العام ، والوضع الخاص ، اللذين ينبثق عنهما هذا النمط الفكري الخاص بالماركسية . كيف نفسر صفتها الفريدة التي تتألف من ضم اللاعقلانية المتطرفة الى العقلانية المتطرفة بأسلوب خاص بحيث ينجم عن هذا الدمج نوع جديد من العقلانية « الديالكتيكية » ؟

اذا نظرنا الى الموضوع من زاوية سوسيولوجية نجد أن هذه هي نظرية الطبقة الصاعدة غير المهتمة بالنجاحات المؤقتة ولهذا فانها لا تلجأ الى الفتن والانقلابات كوسائل للقفز الى السلطة ، ولكنها بسبب ميولها الثورية الأصلية الفطرية لا بد أن تكون دائما حساسة ويقظة تجاه الانفجارات غير المتوقعة في الوضع . كل نظرية تنبثق عن مركز طبقي وتقوم لا على الجماهير المتقلبة بل على جماعات تاريخية منظمة لا بد أن تكون لها نظرة طويلة المدى . ولهذا فانها تتطلب نظرة للتاريخ معقلنة بشكل شامل ، بحيث يمكننا على أساسها أن نسأل أنفسنا دائما أين نحن وفي أية مرحلة من مراحل التطور تجد حركتنا نفسها(١) .

الجماعات التي نشأت قبل الرأسمالية ، والتي يسود فيها العنصر الطائفي أو الاشتراكي ، قد تظل متماسكة بواسطة تقاليدها أو بواسطة العواطف المشتركة وحدها . في مثل هذه الجماعة يكون الفكر النظري ذا أهمية ثانوية . لكن الجماعات التي لا يتم التلاحم فيها بمثل هذه الروابط العضوية في الحياة الطائفية ، والتي تحتل أيضا مراكز مشابهة في النظام الاقتصادي - الاجتماعي ، فانها تحتاج الى تنظير صارم كشرط مسبق للتماسك والتلاحم . واذا نظرنا الى هذا سوسيولوجيا نجد أن هذه الحاجة للتنظير هي تعبير عن مجتمع طبقي يتلاحم فيه الاشخاص ليس بالقرب الموضعي ،

---

(١) « بدون نظرية ثورية لا يمكن أن توجد حركة ثورية » . لينين ، « ماذا يجب أن نعمل ؟» نيويورك ولندن ، ١٩٣١ .

ولكن بتشابه ظروف الحياة في مجال اجتماعي واسع . ان الروابط العاطفية لا تكون فعالة الا في منطقة مكانية محدودة ، بينما النظرة النظرية الشاملة للعالم (theoretical weltanschauung) لها أثر توحيدي يغطى مسافات شاسعة . ومن هنا فان التصور المعقلن للتاريخ يفيد كعامل توحيد اجتماعي بالنسبة للجماعات الموزعة في المكان ، وفي الوقت نفسه يمنح الاستمرارية للاجيال التي تظهر باستمرار في ظروف اجتماعية مشابهة . في تشكل الطبقات يكون للمركز المشابه في النظام الاجتماعي وللنظرية الموحدة أهمية أولية . أما الروابط العاطفية التي تنشأ فيما بعد فليست سوى انعكاس لوضع موجود ، وهي دائما تتنظم حسب النظرية . لكن رغم هذا الميل المتطرف الى العقلنة ، الموجود ضمنا في المركز الطبقي للبروليتاريا ، فان حدود العقلانية لدى هذه الطبقة تتقرر حسب مركزها المعارض وعلى الخصوص حسب المركز الثوري المخصص لها .

الهدف الثوري يمنع العقلانية من أن تصبح مطلقة . ومع أن الاتجاه الى العقلنة يتقدم في العصور الحديثة على مستوى واسع جدا بحيث أن الثورات[1] التي لم تكن في الاصل سوى انفجارات لا عقلانية صارت تُنَظَّم على هذا المستوى حسب الطريقة البيروقراطية ، الا أنه لا بد أن يتوفر في تصورنا للتاريخ وفي خطتنا للحياة مكان للاعقلانية الأساسية التي تلازم الثورات .

ان الثورة تعني أنه يوجد في مكان ما توقع ونية في إحداث صدع في البنية المعقلنة للمجتمع . وهي لذلك تتطلب يقظة دائمة وانتظارا حذرا للحظة المواتية التي يجب أن تبدأ فيها المجازفة بالهجوم . ولو تصورنا المجال السياسي والاجتماعي كله معقلنا بشكل شامل فان هذا يعني ضمنا أننا لا نحتاج الى ترقب ظهور مثل هذا الصدع . لكن لحظة ظهور الصدع ليست سوى العنصر اللاعقلاني في ال « هنا والآن » التي تخفيها وتتجاهلها كل نظرية بحكم ميلها الى التعميم . ولكن طالما كان المرء يحتاج الى الثورة ويريدها ، فانه لا يستطيع أن يسمح لهذه اللحظة المواتية التي يحدث فيها الصدع أن تمر . ولهذا تقوم ثغرة في الصورة النظرية ، مما يشير الى أن العنصر اللاعقلاني مهم لما هو عليه في الحقيقة ـ أي أنه مهم أساسا لأنه لا عقلاني .

يبدأ كل هذا التفكير الديالكتيكي بعقلنة ما كان يبدو للجماعات التاريخية المحافظة لا عقلانيا . لكنه لا يستمر في هذا الميل الى العقلنة الى الحد الذي يعطي فيه صورة ساكنة جامدة تماما عما هو في حالة صيرورة .

---

(١) ثورة الجيش هي شكل خاص من أشكال الصراع السياسي ولها قوانين تطورها الخاصة بها ولا بد من تعلم هذه القوانين . وقد عبر ماركس عن هذا بوضوح رائع حين كتب : « الثورة فن كما أن الحرب فن » .

(Lenin, Ausgewalte Werke, Wien, 1925, p. 448.)

ويتجسد هذا العنصر اللاعقلاني في مفهوم التحول الديالكتيكي . هنا لا تفسر الاتجاهات المهيمنة على المجال السياسي على أنها مجموعات من القوى المؤتلفة والمقدرة بشكل حسابي ، بل على أنها قادرة عند نقطة معينة أن تتحول بشكل مفاجىء حين يُلْقىَ بها خارج مدار اتجاهاتها الأصلية . ومن الطبيعي أنه لا يمكن التنبؤ بهذا التحول ، بل على العكس ، إنه يعتمد على التصرف الثوري للبروليتاريا . وهكذا فان العقلانية لا تُعْتَبَر شيئا مشروعا في كل الاوضاع . وعلى العكس تماما ، يبدو أن هنالك حالتين يستيقظ فيهما الحدس الضروري لفهم الوضع . أولا : إن تقدير الوقت الذي يكون فيه الوضع ناضجا للتحول الثوري هو أمر يبقى غير قابل للحساب ، ويُتْرَكُ البَتّ فيه للحدس السياسي ، ثانيا : ليست الحوادث التاريخية قابلة للتحديد والتقرير مسبقا ، ولهذا فانه من غير الضروري القيام بعمل لتغييرها .

يبدو الفكر الماركسي وكأنه محاولة لعقلنة اللامعقول . ويثبت صحة هذا التحليل أن الجماعات البروليتارية الماركسية حين ترتقي الى السلطة تتخلى عن العناصر الديالكتيكية في نظريتها وتبدأ تفكر بالأساليب التعميمية للمذهبين الليبرالي والديموقراطي ، تلك الأساليب التي تسعى الى التوصل لقوانين عامة ، في حين أن أولئك الذي يستمرون ـ بسبب مركزهم ـ في اللجوء الى الثورة يبقون على تمسكهم بالعنصر الديالكتيكي (الفلسفة اللينينية) .

التفكير الديالكتيكي هو في الواقع فكر عقلاني ، لكنه يبلغ أوجه في اللاعقلانية . إنه يكافح باستمرار للاجابة على سؤالين: أولا ، ما هو مركزنا في العملية الاجتماعية في الوقت الحاضر؟ ثانيا ، ما هي متطلبات اللحظة الراهنة ؟ العمل لا تقوده الدوافع فقط ، بل يرشده أيضا الفهم السوسيولوجي للتاريخ . ورغم ذلك ، لا يجوز أن نفترض أن الدوافع اللاعقلانية يمكن أن تُزال كليا بواسطة التحليل المنطقي للوضع وللحوادث المؤقتة . فقط من خلال العمل داخل الوضع يمكن أن نثير أسئلة حول الوضع ، والجواب الذي نصل اليه يكون دائما على شكل النجاح أو الفشل في العمل . ولا تمزق النظرية ارتباطها الأساسي بالعمل ، فالعمل هو الوسيلة التوضيحية التي تُجَرَّب فيها النظرية وتنمو .

الاسهام الايجابي لهذه النظرية يتمثل في أنها من خلال خبرتها الاجتماعية الملموسة الخاصة تبين بشكل مقنع أن الفكر السياسي يختلف في جوهره عن الاشكال الأخرى للتنظير . وتتمثل الاهمية الأخرى لهذا النمط الفكري الديالكتيكي في كونه يدمج في داخله مشاكل كل من العقلانية البرجوازية ولا عقلانية المذهب التاريخي .

فقد تَعَلَّم من اللاعقلانية أن المجال السياسي التاريخي لا يتألف من عدد من الأشياء التي لا حياة فيها ، ولذلك فان المنهج الذي لا يبحث الا عن قوانين لابد أن يفشل . أضف الى هذا أن هذا المنهج (أي المنهج الديالكتيكي) مدرك كل الادراك للصفة الديناميكية الكاملة في

الاتجاهات التي تهيمن على الميدان السياسي . وبما أنه يدرك أيضا الارتباط الوثيق بين التفكير السياسي والخبرة الحية ، فانه لن يسمح بقيام فصل مصطنع بين النظرية والممارسة . ومن ناحية أخرى ، أخذ عن العقلانية الميل الى النظر الى الأشياء عقلانيا ، بما في ذلك الاوضاع التي كانت فيما مضى تتحدى التفسير العقلاني .

الفاشية هي التيار الخامس الذي يستحق مكانا بين تيارات الفكر الحديثة . وقد نشأت الفاشية في حقبتنا ، ولها تصورها الخاص بشأن العلاقات بين النظرية والممارسة . وهي على العموم لا عقلانية وتؤمن بالنشاط الفعال والعنيف . وهي تحب أن تُصَنَّف ضمن الفلسفات والنظريات السياسية اللاعقلانية . وقد اختارت من الفلاسفة برغسون (Bergson) وسوريل (Sorel) وباريتو (Pareto) ، وادخلتهم ، بعد التعديل المناسب بالطبع ، في نظرتها الشاملة الى العالم (Weltanschauung) . ويقبع في قلب نظريتها وممارستها تمجيد للعمل المباشر ، وايمان بالفعل الحاسم ، وايمان بأهمية المبادرة لدى النخبة (élite) القائدة . جوهر السياسة هنا هو التعرف على مقتضيات الساعة ثم معاركتها . ليست البرامج هامة ، بل المهم هو الطاعة العمياء غير المشروطة للزعيم [1] . ليس التاريخ من صنع الجماهير ، أو الافكار ، أو القوى « التي تعمل في صمت » ، انما تصنعه النخبة التي تثبت وجودها وأهميتها وتفرض نفسها من حين لآخر .[2] وهذا كله هو اللاعقلانية الكاملة ، لكنها لا عقلانية من نوع خاص . فهي ليست اللاعقلانية المعروفة لدى المحافظين ، وليست اللاعقلانية التي هي في الوقت نفسه عقلانية خارقة (the super rational) وليست روح الشعب (Volksgeist) ، وليست القوى العاملة في صمت ، وليست الايمان الصوفي بالقوة الخلاقة الكامنة في الفترات الزمنية الطويلة ، لكنها لا عقلانية الفعل الذي ينفي حتى تفسير التاريخ . « أن تكون شابا يعني أن تكون قادرا على النسيان . نحن الايطاليون فخورون طبعا بتاريخنا ، لكننا لسنا بحاجة الى أن نجعل التاريخ مرشدا لأعمالنا ـ ان التاريخ فينا جزء من تكويننا البيولوجي[3] » .

---

(١) موسوليني : « برنامجنا بسيط جداً . اننا نرغب في أن نحكم ايطاليا . يسألنا الناس دائماً عن برنامجنا . إن في بلدنا من المشاريع أكثر مما تحتاج . أن خلاص ايطاليا لا يعتمد على البرامج ، ولكن على الرجال وعلى الارادات القوية » .

Mussolini, Reden,ed. by A. Meyer (Leipzig, 1928). CF. also pp. 134 ff.)

(٢) موسوليني (نفس المصدر ، صفحة ١٣) « تعرفون أنني لست ممن يعبدون الاله الجديد ـ الجماهير . وعلى كل حال ، ان التاريخ يثبت أن التغيرات الاجتماعية كانت دائماً تتم بفعل أقليات ، مجرد حفنة من الرجال » .

(٣) من تصريح أدلى به برود ريرو (Brodrero) في المؤتمر الدولي الرابع للتعاون الفكري . هايدلبرج ، اكتوبر ١٩٢٧ . من الصعب إلى حد ما أن ننظم الأفكار الفاشية في عقيدة متماسكة . عدا عن كونها ما تزال غير كاملة النمو ، فان الفاشية نفسها لا تقيم وزناً خاصاً لنظرية ذات نسيج متلاحم . فبرنامجها يتغير دائماً تبعاً للطبقة التي تتوجه اليها وتحاول استمالتها . ومن الأساسي في هذه الحالة ، أكثر من غيرها ، فصل ما هو للدعاية فقط عن الموقف الحقيقي ، وذلك لكي نفوز بفهم صفاتها الأساسية . ويبدو أن هذه الصفات متمثلة في لا عقلانيتها المطلقة وفي فعاليتها العنيفة ، وهذا يفسر أيضاً الطابع النظري =

من الضروري القيام بدراسة خاصة للتحقق من المعاني المختلفة للتصورات المتنوعة للتاريخ . من السهل أن نبين أن للتيارات الاجتماعية والفكرية المتشعبة تصورات مختلفة عن التاريخ . فمفهوم التاريخ الذي يحويه تصريح برود ريرو (Brodrero) غير قابل للمقارنة مع المفهوم المحافظ أو المفهوم الليبرالي الديموقراطي ، أو المفهوم الاشتراكي . ومع أن كل هذه النظريات (أي المفاهيم) تختلف في كل شيء آخر ، الا أنها تتفق على أنه توجد في التاريخ بنية محددة يمكن التعرف عليها ، وأن لكل حادث مركزه المناسب داخل هذه البنية . وليس كل شيء ممكنا في كل وضع[1] . وهذا الاطار (أي البنية) الدائم الدوران والتغير لا بد أن يكون قابلا للفهم . بعض الخبرات والاعمال وأنماط الفكر ، الخ ، لا تكون ممكنة الا في بعض الأماكن وفي بعض العصور . ان الرجوع الى التاريخ ودراسته أو دراسة المجتمع أشياء قيمة ، لأن التوجه اليها والتكيف معها يمكن ولا بد أن يصبحَ عاملا مؤثرا في السلوك وفي النشاط السياسي .

ومهما اختلفت الصور التي يستوحيها المحافظون والليبراليون والاشتراكيون من التاريخ ، فانهم يتفقون أن التاريخ يتألف من مجموعة من العلاقات المتبادلة والترابطات المفهومة . في أول الأمر كان يُعْتَقَدَ أن التاريخ يتكشف عن خطة وضعتها العناية الالهية ، وفيما بعد كان يعتقد أنه يتكشف عن غاية عليا للروح الالهية التي كان المفكرون يتصورونها بشكل ديناميكي وحسب المذهب القائل بوحدة الوجود في الروح أو القائل بحلول الروح في الوجود المادي (Pantheistically) . ولم تكن هذه المعتقدات سوى تَلَمسٌ ميتافيزيقي للطريق يسير نحو

= المتفجر والمتذبذب للنظرية الفاشية . وقد تعمدنا أن نحذف من هذا العرض الأفكار المؤسساتية مثل الدولة النقابية (the corporative state) والجمعيات المهنية ، الخ . واجبنا يقتصر على تحليل الموقف تجاه مشكلة النظرية والممارسة ، وتحليل النظرة إلى التاريخ الناجمة عن ذلك الموقف . ولهذا السبب سنضطر من حين لآخر أن نمنح بعض الاهتمام الى الرواد والأسلاف النظريين لهذا التصور ، وعلى الخصوص برجسون ، وسوريل وباريتو . يمكننا أن نميز فترتين في تاريخ الفاشية ، ولكل منهما أصداء ايديولوجية خاصة وواضحة . الفترة الأولى مدتها سنتان ، وفيهما كانت الفاشية مجرد حركة . وقد تميزت بتسرب عناصر حدسية وعنيفة (activistic-intuitive) إلى النظرة الروحية والعقلية وبدخول النظريات النقابية (syndicalist) الى الفاشية . لقد كان الفاشيون الأوائل نقابيون ، ويقال أن موسوليني كان في ذلك الوقت من أتباع سوريل (Sorel) . في الفترة الثانية التي بدأت في نوفمبر ١٩٢١ تصبح الفاشية متوازنة وثابتة وتتجه اتجاهاً حاسماً نحو اليمين . في هذه الفترة تحتل الأفكار القومية مكان الصدارة . للاطلاع على الطريقة التي تحولت بها النظرية الفاشية تبعاً للتغير في القاعدة الطبقية ، وخصوصاً على التحولات التي تمت منذ أن تحالف معها رأس المال والصناعة الواسعة النطاق ، انظر

Beckerath, E.V., **Wessen und Werden des Fascistischen Staates** (Berlin, 1927).

(١) على النقيض من هذا قال موسوليني : « من ناحيتي لست أثق ثقة كبيرة بهذه المثل العليا (أي مثل مذهب السلام pacifism) . ومع ذلك فلست استبعدها . لست استبعد شيئاً . كل شيء ممكن ، حتى أكثر الأمور استحالة وأكثرها تخريفاً » . (نفس المصدر ، صفحة ٧٤) .

فرضية مفيدة جدا مؤداها أن التاريخ ليس مجرد تتابع مختلف العناصر للاحداث في الزمان ، بل هو تفاعل وترابط بين أهم العوامل . وصار السعي نحو فهم البنية الداخلية للتاريخ يتم من أجل أن يستوحي المرء من ذلك أداة يقيس بها سلوكه .

وبينما استمر الليبراليون والاشتراكيون في الاعتقاد بأن البنية التاريخية قابلة تماما للعقلنة ، وأصر الليبراليون على أن التاريخ يتطور في خط تقدمي مستقيم (progressively unilinear) ، ونظر اليه الاشتراكيون على اعتبار أنه حركة ديالكتيكية ، سعى المحافظون الى فهم بنية التطور التاريخي كلها بطريقة حدسية بواسطة المدخل المورفولوجي . ورغم اختلاف وجهات النظر هذه في المنهج والمحتوى فانها كلها تفهم النشاط السياسي على أنه يجري فوق خلفية تاريخية وكلها متفقة أنه من الضروري في عصرنا أن يكيف المرء نفسه مع كل الوضع الذي يجد نفسه فيه ، وذلك لكي تتحقق الاهداف السياسية . لكن هذه الفكرة عن التاريخ على أنه خطة قابلة للفهم تختفي أمام لا عقلانية التألية والتمجيد الفاشي للفعل . والى حد ما كان هذا هو الحال مع أحد أسلاف الفاشية واحد روادها ، النقابي سوريل[1] الذي أنكر فكرة التطور بمعنى مشابه . ويتفق المحافظون والليبراليون والاشتراكيون على الافتراض بأنه يمكن في التاريخ أن نثبت أنه توجد علاقة متبادلة بين الحوادث والصورة الكلية للوضع (configuration) ، وأنه من خلال هذه العلاقة يكتسب كل شيء معنى وأهمية تبعا لمركزه . وليس صحيحا أن كل حادث يمكن أن يتم في أي وضع . لكن المذهب الفاشي يعتبر كل تفسير للتاريخ مجرد تفسير خيالي زائف مكتوب عليه أن يختفي أمام قيام الفعل في اللحظة الحاضرة ، الفعل الذي يخترق حدود النمط الزمني للتاريخ .[2]

---

(١) بالنسبة لعلاقات موسوليني مع سوريل ، فقد عرفه سوريل قبل عام ١٩١٤ . ويُرْوَى عن سوريل أنه في عام ١٩١٢ قال عن موسوليني ما يلي : « ليس موسوليني اشتراكياً عادياً . صدقوني . سترونه ذات يوم على رأس طابور مقدس ، يحيي العلم الايطالي . انه ايطالي على شاكلة الايطاليين في القرن الخامس عشر- قائد حقيقي لجيش من المرتزقة . اننا لا نعرفه بعد جيداً ، لكنه الرجل الوحيد القادر بنشاطه على شفاء الحكومة من ضعفها » . مقتبس من كتاب

Pirou, Gaeton, **George Sorel** (1847-1922), Paris (Marcel Riviere), 1927, p. 53-CF. also the review by Ernst Posse in **Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung**, vol. 13, pp. 431 ff.

(2) Cf. the essay by Ziegler, H. O., «Ideologienlehre» in **Archiv für Sozialwissenschaft ùnd Sozialpolitik**, 1927, vol. 57, pp. 657 ff.

يحاول هذا المؤلف أن يحطم ، من وجهة نظر باريتو وسوريل ، الخ « اسطورة التاريخ » . فهو ينكر أن في التاريخ تماسك يقوم عليه الدليل ، ويشير إلى تيارات فكرية معاصرة متنوعة تؤكد هذا المدخل غير التاريخي . ويعبر موسوليني عن نفس الفكرة بشكل سياسي وخطابي : « لسنا نساء مصابات بالهستيريا ينتظرن ما سيجلبه المستقبل من فزع . ولسنا في انتظار المصير الذي يمليه أو يكشف عنه التاريخ » . (نفس المصدر ، صفحة ١٢٩) . ويقول مرة أخرى : « أننا لا نصدق أن التاريخ يعيد نفسه أو أنه يسير في طريق مرسوم » .

اننا نتعامل هنا مع نظرية تعتقد أن التاريخ بلا معنى . واذا كان يوجد في الايديولـوجيا الفاشية ، خصوصا بعد تحولها الى اليمـين ، أفـكار عن « الحـرب القومية » وايديولـوجيا عن « الامبراطورية الرومانية » ، فان هذا لا يغير شيئا من وصفنا الأول للنظرية الفاشية بأنها تعتقد أن التاريخ بلا معنى . لقد كانت هذه الافكار تمارَس منذ البداية وبشكل واع على اعتبار أنها أساطير وأوهام . لكن حتى لو صرفنا النظر عن هذه الحقيقة ، فانه ينبغي لنا أن نفهم أن الفكر والعمل المتوجهين نحو التاريخ (أو المتكيفين مع التاريخ) لا يعنيان تمجيدا رومانتيكيا لحقبة أو لحادث في الماضي ، بل يعنيان أن المرء يعرف مكانه في العملية التاريخية التي لها بنية مترابطة بانتظام ووضوح . وهذا الترابط المتناسق في البنية هو الذي يجعل اشتراك المرء في العملية التاريخية أمرا مفهوما .

تختفي القيمة الفكرية لكل المعرفة التاريخية والسياسية بوصفها معرفة في وجه هذا المدخل الحـدسي الصرف الـذي لا يولي إعجابـه لشيء سوى الجانـب الايديولوجـي والميثولوجـي (الاسطوري) فيه . وليس للفكر قيمة هنـا الا بمقـدار ما يكشف عن الطابـع الوهمـي لهـذه النظريات العقيمة في التاريخ ويزيل عنها الاقنعة بوصفها خداعا للنفس . وبالنسبة لهذا المذهب الحدسي الذي لا يؤمن الا بالفعل تقتصر وظيفة الفكر على اخلاء الطريق أمام الفعـل البحـت المتحرر من الاوهام . الانسان المتفوق ، الزعيم ، يعرف أن كل الافكار السياسية والتاريخية هي مجرد أساطير . وهو نفسه متحرر كليا منها ، ولكنه يعتبرها ذات قيمة ، وهذا هو الوجـه الثانـي (المقابـل) في موقفه ، لأنهـا « الاشتقاقـات » أو المصـادر (بالمعنـى الـذي أعطـاه لهـا باريتـو (Pareto) التي تثير المشاعر الحماسية وتحرك « الترسبات » اللاعقلانية في النـاس ، ولأنهـا القوى الوحيدة التي تؤدي الى النشاط السياسي[1] . وهذا ترجمة الى الممارسة (أي تجسيد فعلي) لما صاغه سوريل (Sorel) وباريتو Pareto [2] في نظرياتهما عن الاسطورة ، والذي نجم عنه نظريتهما عن دور النخبة (the élites) ودور الطلائع والرواد .

ليس من الصعب فهم الريبية العميقة تجاه العلم عموما والعلوم الثقافية خصوصا والتي تنجم من المدخل الحدسي . وبينما اتخذت الماركسية موقف الايمان الذي يكاد يكون دينيا بالعلم ، كان باريتو ينظر الى العلم على اعتبار أنه ليس سوى تقنية اجتماعية شكلية . في المذهب الفاشي نجد الفاشية الريبية المعتدلة لهذا الممثل للحقبة البرجوازية الاخيرة (أي باريتو) منضمة الى الثقة بالنفس التي تتمتع بها حركة ما تزال في شبابها . فقد احتفظت الفاشية بريبية باريتو تجاه ما هو قابل

---

1) Cf. Sorel, G. **Reflexions sur la violence** (Paris, 1921), chap. 4, pp. 167 ff.

(٢) يمكن الاطلاع على وصف دقيق لاراء باريتو السوسيولوجية في

Bonsquet's **Precis de Sociologie a'apres Vilfreds Pareto** (Paris, (1925).

للمعرفة دون أن تمسها بأي تعديل ، لكنها اضافت لها الايمان بالفعل في حد ذاته والايمان بحيوية الفعل .[١]

حين يعامَل كل ما هو تاريخي بشكل خاص وكأنه بعيد عن متناول العلم ، فانه لا يتبقى للبحث العلمي سوى البحث عن تلك الطبقة العامة جدا من الاشياء المنتظمة باطراد والتي هي واحدة لكل الناس في كل العصور . وبالاضافة الى التقنية الاجتماعية لا يُعْتَرَفُ الا بالسيكولوجيا الاجتماعية وحدها . إن معرفة السيكولوجيا الاجتماعية ذات قيمة للزعماء فقط ، بوصفها فنا وتقنية للتأثير على الجماهير . هذه الطبقة الكامنة في أعماق نفس الانسان متشابهة لدى كل الناس سواء كانوا يعيشون في أيامنا أو في روما القديمة أو في عصر النهضة .

نجد هنا أن هذا المذهب الحدسي قد انضم فجأة الى البحث الذي تقوم به البرجوازية المعاصرة سعيا وراء قوانين عامة . ونجم عن هذا أن أزيلت بالتدريج من الفلسفة الوضعية (Positivism) كما يمثلها أوغست كونت Comte مثلا كل آثار فلسفة التاريخ لكي تُقَام سوسيولوجيا تعميمية . من ناحية أخرى ، يمكننا الى حد كبير تَعَقُّب بدايات التصور الايديولوجي الذي يميز نظرية الأساطير المفيدة الى الماركسية . لكننا نلاحظ لدى التدقيق المتمعن وجود فروق جوهرية .

الماركسية أيضا تثير قضية الايديولوجيا بمعنى أنها « نسيج من الأكاذيب » و « تعميات وتمويهات » و« خيالات وأوهام » ، وتسعى الى كشف النقاب عنها . ولكنها لا تضع كل محاولة لتفسير التاريخ تحت هذا الباب ، بل تفعل ذلك فقط مع المحاولات التي تتعارض معها . ولا يُصَنَّف كل نمط من أنماط الفكر تحت اسم « ايديولوجيا » . تلك الطبقات الاجتماعية التي تحتاج الى التخفي والتنكر ، والتي لا تريد ولا تقدر بحكم وضعها الاجتماعي والتاريخي أن ترى العلاقات المتبادلة الحقيقية كما هي موجودة بالفعل، هذه الطبقات هي التي تقع فريسة لهذه الخبرات والممارسات الخداعة . لكن كل فكرة ، حتى الفكرة الصحيحة ، تبدو ، بحكم كونها تُرَى وتُدْرَك ، متصلة ومرتبطة بوضع اجتماعي - تاريخي . لكن كون الفكر كله مرتبط بوضع اجتماعي - تاريخي معين لا يسلبه القدرة على التوصل الى الحقيقة . أما المدخل الحدسي الذي يؤكد نفسه مرارا وتكرارا في النظرية الفاشية ، فيتصور المعرفة وقابلية الخضوع للعقلنة على أنها أشياء غير

---

(١) قال موسوليني في أحد خطاباته : « لقد خلقنا أسطورة ، وهذه الأسطورة هي الإيمان والحماس النبيل العظيم . ليس من الضروري أن يكون هذا حقيقة ، انه توق وأمل ، وعقيدة وشجاعة . اسطورتنا هي الأمة ، الأمة العظيمة التي نتوق إلى جعلها حقيقة ملموسة » . (مقتبس من

Carl Schmitt, **Die geistesgeschtliche lage des hentigen Palamentarismus**, p. 89.)

يقينية الى حد ما ، ويتصور الافكار على أنها كلها ذات أهمية ثانوية[1] . ولا يمكن لمعرفة التاريخ أو معرفة السياسة أن تقوم الا في حدود ، وبالتحديد في حدود ما هو موجود في التقنية الاجتماعية والسيكولوجيا الاجتماعية اللتين أشير لهما أعلاه .

ترى الفاشية أن المفهوم الماركسي للتاريخ بوصفه دمجا بنيويا للقوى الاجتماعية والاقتصادية ، ليس سوى أسطورة . ومع الأيام تعمل الفاشية على تحطيم هذه الصفة في العملية التاريخية ، وكذلك ترفض التصور الطبقي للمجتمع . لا توجد طبقة من العمال (بروليتاريا) ، ولكن يوجد عمال فقط[2] . ويتميز هذا النمط الفكري ، وهذا النمط في الحياة ، بأن التاريخ فيهما يتحلل الى عدد من الأوضاع الموقتة التي يوجد فيها عاملان حاسمان هما : حيوية واندفاع الزعيم العظيم والطليعة أو النخبة من جانب ، ومن جانب آخر التمكن من نمط المعرفة الوحيد الخاص بسيكولوجيا الجماهير وتقنية التأثير على الجماهير . وحينذاك تصبح السياسة ، بوصفها علما ، أمرا ممكنا ولكن بمعنى محدود فقط ـ أي بمقدار ما تفسح الطريق أمام العمل .

وتفعل السياسة هذا بأسلوب مزدوج : أولا ، بتحطيم كل الاوهام التي تجعلنا نرى التاريخ بوصفه عملية ، وثانيا ، بأن تحسب حساب العقل الجماهيري (mass — mind) وتلاحظه وعلى الخصوص تلاحظ دوافع القوة فيه وطريقة عملها . في الحقيقة ، ان هذه النفس الجماهيرية (mass psyche) تتبع الى حد كبير قوانين أزلية لأنها هي نفسها تقف خارج طريق التطور التاريخي . على النقيض من ذلك ، الطابع التاريخي للنفس الاجتماعية لا تراه الاجماعات أو أشخاص يحتلون مركزا محددا في البنية الاجتماعية التاريخية .

وفي آخر التحليل نجد أن جذور هذه النظرية في السياسة موجودة في مكيافيلي الذي سبق أن وضع مبادئها وقواعدها الأساسية . فكرة « الفضيلة » عند مكيافيلي تمهد الطريق أمام فكرة حيوية (elan) الزعيم العظيم . كذلك نجد في مؤلفات مكيافيلي واقعية تزيل الأوهام وتحطم كل الاصنام (idols) ، و نجد فيها استعانة دائمة بِفَنّ التأثير النفسي على الجماهير المحتقرة احتقارا عظيما . لكن هذه الأمور عند مكيافيلي قد تختلف في التفاصيل عن التصورات الفاشية . كذلك نجد عند مكيافيلي ميلا الى انكار وجود خطة في التاريخ ، والى تقبل نظرية التدخل المباشر للفعل . حتى الطبقة البرجوازية أفسحت في نظريتها مكانا لهذه العقيدة بخصوص الفنون السياسية ، ووضعتها ـ كما لاحظ ستال Sthal بحق ـ بمحاذاة مفهوم القانون الطبيعي الذي كان له وظيفة معيارية[3] ، لكنها لم تربط الاثنين معا . وبازدياد المثل العليا البرجوازية والنظرة التاريخية

(١) « الأمزجة والحساسيات تقسم الناس أكثر مما تفعل الأفكار » موسوليني ، نفس المصدر ، صفحة ٥٥ .

(2) Cf. Beckerath, E.V., op. cit, p. 142. Also Mussolini, op. cit., p. 96.

(3) Cf. Stahl, F.J. **Die Philosophie des Rechts**, vol. i. 4 thed.boock 4, Ch.1, «Die Neure Politik.»

المطابقة لها والتي تحقق جزء منها وتفسخ الجزء الآخر بسبب تحطم الاوهام الناجم عن صعود البرجوازية الى السلطة ، تزايد الاعتراف بهذا التخطيط العقلاني بوصفه الشكل الوحيد للمعرفة السياسية ، دون أن يُعْطَى أي اعتبار للخلفية التاريخية المكانية للوقائع . وفي الفترة الأخيرة أصبح هذا الفن السياسي المعزول كليا مرتبطا في الاذهان بمذهبي الفعالية العنيفة والحدسية اللذين أنكرا قابلية التاريخ للفهم ، وصار يمثل ايديولوجيا تلك الجماعات التي تفضل التصادم المباشر المتفجر مع التاريخ على التغير التطوري البطيء . ويتخذ هذا الموقف اشكالا متعددة ـ فقد ظهر أولا على شكل مذهب فوضوي (anarchism) لدى باكونين (Bakunin) وبرودون (Proudhon) ، ثم على شكل الفلسفة النقابية (Syndicalism) لدى سوريل ، وأخيرا على هيئة حركة فاشية لدى موسوليني[1] .

من وجهة نظر سوسيولوجية هذه هي ايديولوجيا الجماعات المثيرة للفتن والانقلابات والتي يقودها مفكرون يأتون من خارج طبقة الزعامة الاشتراكية والبرجوازية الليبرالية ، ويطمعون في القبض على زمام السلطة باستغلال الأزمات التي تحيط بالمجتمع الحديث في فترة تحوله . وسواء أدت فترة التحول هذه الى الاشتراكية أو الى اقتصاد رأسمالي ،فانها تتميز بأنها تخلق فرصا متقطعة يمكن أن تكون ذات نفع لمثيري الفتن والانقلابات . وبمقدار ما تحتوي هذه الفترة على عوامل لا عقلانية في الحياة الاجتماعية والاقتصادية الحديثة يكون جذبها للعناصر اللاعقلانية المتفجرة في العقل الحديث .

وتثبت صحة تفسير هذه الايديولوجيا على أنها تعبير عن طبقة اجتماعية معينة حين نجد أن التفسيرات التاريخية التي تنجبها وجهة النظر هذه تتوجه نحو المجال اللاعقلاني المشار اليه أعلاه . ولأن هذه الطبقة متموضعة اجتماعيا وسيكولوجيا في نقطة لا ترى منها الا ما هو غير مرتب وغير منظم وغير معقلن في تطور المجتمع ، فان التطور البنيوي والاطار المتماسك في المجتمع يبقيان مخفيان عن نظرها .

من الممكن تقريبا أن نقيم ارتباطا سوسيولوجيا بين نمط التفكير الذي يروق لجماعات عضوية أو منظمة وبين التفسير المنهجي المتناسق للتاريخ . من ناحية أخرى ثمة انسجام وانجذاب بين الجماعات التي هي بلا جذور اجتماعية والمتماسكة تماسكا رخوا ، وبين الحدسية التي لا تأبه بالتاريخ « a — historical » . واذا ازداد تعرض الجماعات المنظمة والعضوية للانحلال والتفسخ يزداد ميلها الى فقدان الاحساس بمفهوم التاريخ المنظم المتناسق ، وتزداد حساسيتها تجاه الاشياء غير المنطقة والتصادفية . من ناحية أخرى ، حين تصبح الفئات الانقلابية أكثر استقرارا يزداد تقبلها للنظرات البعيدة المدى إلى التاريخ وللنظرة المنظمة الى المجتمع .

---

(1) Cf. Schmitt, **Parlamentarismus**, ch. 4

ومع أن التعقيدات التاريخية كثيراً ما تدخل في هذه العملية ، الا أن هذه القاعدة يجب أن تظل في الأذهان لأنها تفسر الاتجاهات والميول وتعطي فرضيات مثمرة . فالطبقة ، أو الجماعة العضوية المشابهة لها، لا ترى التاريخ وكأنه مؤلف من حوادث موقتة مقطوعة الصلة بغيرها ـ هذه الرؤية ليست ممكنة الا لدى فئات تنشأ عفويا فيها . حتى اللحظة غير التاريخية التي يتصورها مذهب الفعالية العنيفة (activism) ويأمل في استغلالها ، هي في الحقيقة مفصولة بالقوة عن سياقها التاريخي الأوسع . كذلك فان مفهوم الممارسة في هذا النمط الفكري هو جزء متمم لفن وأسلوب الفئات الانقلابية (the pulschist technique) ، في حين أن الجماعات المتماسكة اجتماعيا، حتى حين تكون معارضة للنظام القائم ، تتصور العمل بصفته حركة مستمرة نحو تحقيق الاهداف[1] .

ان التناقض بين حيوية (elan) الزعماء العظماء والنخبة (elites) من ناحية ، والقطيع الأعمى من الناحية الأخرى ، يكشف عن صفات الايديولوجيا الخاصة بالمفكرين الذين يهتمون بايجاد تبريرات لأنفسهم أكثر مما يهتمون بالفوز بدعم خارجي . انها ايديولوجيا مضادة لمزاعم وادعاءات الزعامات التي تعتبر نفسها أداة للتعبير عن مصالح طبقات اجتماعية عريضة . ويتمثل هذا بطبقة الزعماء المحافظين الذين اعتبروا أنفسهم العضو الناطق باسم « الشعب »[2] ، وبالليبراليين الذين تصوروا أنفسهم تجسيدا لروح العصر (Zeitgeist) ، وبالاشتراكيين والشيوعيين الذين اعتبروا أنفسهم وكلاء وممثلين عن الطبقة العمالية الواعية لمفهوم الطبقية .

ومن الممكن أن نرى من هذا الاختلاف في تبرير الذات أن الفئات التي تعمل حسب ثنائية الزعيم ـ والجماهير هي فئات النخبة الصاعدة (ascendant elites) التي لا تزال غير منحازة أو غير مرتبطة اجتماعيا ، ان صح هذا القول ، ولا تزال تعمل على خلق مركز اجتماعي لنفسها . انها غير مهتمة بقلب ، أو اصلاح ، او الحفاظ على البنية الاجتماعية ـ بل ان همها الرئيسي هو أن تطيح بالنخبة المسيطرة لكي تحل محلها نخبة أخرى ـ وليس من قبيل الصدفة أن احدى هذه الفئات تعتبر التاريخ على أنه عملية تدوير (circulation) للفئات المختارة ، بينما تعتبره جماعات أخرى تحولا في البنية الاجتماعية التاريخية . فكل منها لا ترى بشكل رئيسي الا تلك الجوانب من الكلية الاجتماعية ـ التاريخية التي تتوجه اليها وتتكيف معها بحكم أهدافها .

---

(١) يتحدث موسوليني بلهجة مقنعة عن التغيير الذي يحدث في الانقلابي بعد أن يصل للسلطة . يقول : « أن التغيير الذي يحدث في الجندي المرتزق الطليق بعد أن يصبح مندوباً أو نائباً أو موظفاً يكاد لا يصدق . انه يكتسب وجهاً جديداً ويبدأ يدرك أن ميزانية البلدية يجب أن تدرس ولا يمكن أن تقتحم بالقوة » (نفس المصدر ، صفحة ١٦٦) .

(٢) بهذا المعنى خلق سافيني (Savingy) للمذهب المحافظ التطوري أسطورة أن رجال القانون (jurists) يحتلون مكانة خاصة بصفتهم ممثلين لروح الشعب .

(Vom Beruf unserer Zeit zuy Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Freiburg, 1892, p. 7.)

وكما ذكرنا سابقا ، توجد في عملية التحول في المجتمع الحديث فترات يثبت فيها أن الآليات التي خططها البرجوازيون لاستمرار الصراع الطبقي (أي المنهج البرلماني Parliamentarianism) ليست كافية . ثمة فترات يفشل فيها الأسلوب التطوري موقتا ، وتصبح الأزمات حادة وتصبح العلاقات الطبقية متوترة ومشدودة كما يصبح التقسيم الطبقي محرفاً ومشوهاً، ويضطرب فيها الوعي الطبقي لدى الجماعات المتصارعة . ومن السهل في هذه الفترات أن تبرز تشكلات مؤقتة ، وتظهر الجماهير إلى حيز الوجود بعد أن يفقد الأفراد أو ينسون توجهاتهم الطبقية . في مثل هذه الفترات تصبح الدكتاتورية أمرا ممكنا . وهكذا عملت النظرة الفاشية الى التاريخ الحدسي الذي يقوم بالاعداد للعمل الفوري ، على تغيير ما كان مجرد وضع جزئي الى مشهد كلي للمجتمع .

بعد قيام الأزمة يعود التوازن ، وتنشط القوى الاجتماعية ـ التاريخية المنظمة . حتى لو استطاعت النخبة (élite) التي وصلت الى القمة خلال الازمة ان تتكيف جيدا مع الوضع الجديد ، فان القوى الديناميكية في الحياة الاجتماعية ستعود ، رغم ذلك ، الى تأكيد وفرض نفسها بالطريقة القديمة . ان البنية الاجتماعية لم تتغير. ما حدث يشبه التعديل الوزاري: اعادة المناصب الوزارية ، تغيير في هيئة الموظفين بين الطبقات الاجتماعية المتنوعة داخل اطار العملية الاجتماعية التي تستمر في مسيرتها التطورية . وقد سبق أن شاهدنا في التاريخ الحديث ، في حالة نابليون ، مثالا لهذه الدكتاتورية ، مع بعض التعديلات . تاريخيا لم يكن ذلك يعني سوى صعود نخبة جديدة معينة الى السلطة . سوسيولوجيا ، كان ذلك اشارة الى انتصار البرجوازية الصاعدة التي عرفت كيف تسخر مطامح نابليون لاغراضها الخاصة .

من الممكن ان تعمل العناصر الذهنية التي لم تُعَقْلَنْ بعد على بلورة نفسها من جديد في بنية اجتماعية أكثر استقرارا . ومن الممكن ايضا ان يكون المركز الذي يكمن تحت هذه الفلسفة اللاعقلانية غير كاف لفهم الاتجاهات العريضة للتطور التاريخي والاجتماعي . رغم ذلك فان وجود هذه الانفجارات القصيرة الأمد يوجه الانظار الى الاعماق اللاعقلانية التي لم تُفْهَم بعد ولا يمكن ان تفهم بالمناهج التاريخية العادية . ان ما لم يعقلن بعد ينضم الى ما هو لا تاريخي (non – historical) وإلى تلك العناصر في الحياة التي لا يمكن اختصارها في مقولات تاريخية . تمنحنا هذه الاشياء لمحة من ميدان ظل حتى الوقت الحاضر دون تغير ، ميدان يشمل الغرائز الحيوية (البيولوجية) العمياء التي تكمن برتابتها الازلية تحت كل حادث تاريخي . ويمكن فهم هذه القوى خارجيا فهما محكما بواسطة أسلوب فني ما ولكنها لن تصل الى مستوى المعنى ، ولن يمكن فهمها داخليا . والى جانب هذا العنصر البيولوجي دون التاريخي (sub_historical) ، يمكن العثور في الميدان نفسه على عنصر روحي متسام ، وهذا هو العنصر الذي تحدث

عنه الصوفيون ، والذي لم يتجسد كليا في التاريخ ، والذي يستعصى على الفهم بصفته شيئا لا تاريخيا (unhistorical) وغريبا على الفكر. ومع ان الفاشيين لا يذكرونه ، الا أنه يجب ان يحتل مرتبة التحدي العظيم الآخر في وجه العقلانية التاريخية .

كل ما اصبح مفهوما ، وقابلا للفهم ، ومعقلنا ، ومنظما ، ومهيكلا ، ومشكلا بشكل فني أو بشكل آخر ، وبالتالي كل شيء تاريخي يبدو في الحقيقة وكأنه يقع بين هذين القطبين المتطرفين . واذا حاولنا أن ننظر الى العلاقات المتبادلة بين الظواهر من هذه الأرضية الوسط ، فلن نتمكن من رؤية ما يقبع فوق وتحت التاريخ . واذا حاولنا ، من ناحية أخرى ، أن نقف في أحد هذين القطبين اللاعقلانيين المتطرفين فسنفقد كليا القدرة على رؤية الواقع التاريخي الملموس .

وما يلفت الانظار في المعالجة الفاشية لمشكلة العلاقات بين النظرية والممارسة هو أنها تصنف الفكر كله تحت باب الوهم والخداع العقلي . الفكر السياسي قد يكون ذا قيمة في اثارة الحماس للعمل ، ولكنه لا جدوى منه كوسيلة لتحقيق فهم علمي لميدان « السياسة » الذي يشمل التكهن بالمستقبل . ويبدو انه شيء رائع أن الانسان الذي يعيش في وهج اللامعقول الخاطف للأبصار ، يستطيع رغم ذلك ان يحصل من حالة الى اخرى على المعرفة التجريبية الضرورية لاستمرار حياته اليومية . وفيما يتعلق بهذا الموضوع سجل سوريل مرة الملاحظة التالية : « اننا نعلم ان الاساطير لا تشل قدرة الناس على الاستفادة من الملاحظات التي تتم أثناء الحياة اليومية ، كما أنها لا تتدخل في قيامهم بواجباتهم المعتادة . » وفي ملاحظة هامشية أضاف : « لقد لوحظ مرارا أن اتباع المذاهب الدينية في انجلترا وامريكا الذين يحفظون حماسهم الديني بواسطة الاساطير الرؤيوية (أي التي تتحدث عن مستقبل عظيم يزول منه الشر ويسود فيه الخير (apocalyptic myths) ، هم رغم ذلك أناس عمليون جدا في حالات كثيرة . »[1] وهكذا فان الانسان يستطيع أن يعمل ويحسن التصرف رغم كونه يفكر .

كثيراً ما يقال باصرار أنه حتى المذهب اللينيني فيه شيء من الفاشية. لكنه من التضليل أن نهمل الاختلافات ونؤكد على التشابهات. إن العنصر المشترك في النظرتين (الفاشية واللينينية) ينحصر فقط في نشاط الاقليات المناضلة. إن النظرية الخاصة بأهمية الفئات التي تمسك دفة القيادة وأهمية طاقاتها الحاسمة لم تبرز إلى المقدمة إلا لأن المذهب اللينيني كان في الأصل النظرية التي تعتنقها أقلية مصممة بارادة لا تلين ولا تتهادن على انتزاع السلطة بوسائل ثورية. لكن هذه النظرية لم تحاول قط الهرب من الواقع الى لا عقلانية مطلقة. لقد كانت الجماعة البولشفية أقلية نشيطة عنيفة داخل حركة طبقية قامت بها طبقة البروليتاريا الواعية لذاتها. ولهذا كانت

1— Sorel, op. cit., p. 177.

الجوانب العنيفة اللاعقلانية في عقائدهم مدعومة بالافتراض القائل أن العملية التاريخية قابلة لأن تكون مفهومة عقلانياً.

الروح المحايدة تجاه التاريخ (a-historical spirit) في المذهب الفاشي كانت في جزء منها مأخوذة من روح الطبقة البرجوازية المتربعة في كرسي السلطة . فالطبقة التي ترتفع في السلم الاجتماعي تميل إلى أن تتصور التاريخ بوصفه حوادث معزولة غير مترابطة . ولا تبدو الاحداث التاريخية على هيأة عملية تاريخية الا حين تكون الطبقة التي تنظر اليها ما تزال تتوقع من تلك الاحداث شيئاً ما . مثل هذه التوقعات هي وحدها التي تنجب اليوتوبيات من جانب ، كما تخلق مفاهيم العملية التاريخية من جانب آخر . لكن النجاح في الصراع الطبقي يلغى العنصر اليوتوبي اويرغم الأفكار البعيدة المدى على الرجوع الى الخلف، وذلك لكي يكرس الطاقات للواجبات والمهام المباشرة. وتكون النتيجة أن تختفي النظرة الكلية التي كانت في السابق تُدْخِل في حسابها الميول والبنى الكلية، وتحلّ محلها صورة عن العالم مؤلفة فقط من أحداث مباشرة وحقائق منفصلة. ويصبح مفهوم «العملية» ومفهوم قابلية البنية التاريخية للفهم مجرد أسطورة.

وتجد الفاشية نفسها قادرة أن تقتبس وتتبنى بهدوء هذا الرفض البرجوازي للتاريخ بوصفه « بنية » و « عملية » دون أية مضايقة ، وذلك لأن الفاشية نفسها هي الممثل والنصير للجماعات البرجوازية . ولهذا فانه ليس لدى الفاشية أية نية في احلال نظام اجتماعي جديد محل النظام الاجتماعي الراهن ، ولكنها تريد فقط أن تضع فئة حاكمة مكان أخرى في اطار الترتيبات الطبقية القائمة . [1] إن قيام الفرص لتحقيق نصر فاشي ولتبرير النظرية الفاشية يعتمد على ظهور مرحلة حاسمة تعمل فيها الأزمة على تقويض النظام البرجوازي الرأسمالي تقويضاً عنيفاً عميقاً ، وتصبح فيها الوسائل التطورية البطيئة لاستمرار صراع المصالح غير كافية . في مثل هذه اللحظات الحاسمة تتيسر فرص الوصول الى السلطة لمن يعرف كيف يستغل هذه اللحظات ببذل الجهد اللازم ودفع الأقليات المناضلة النشيطة إلى الهجوم ، وبهذا يقبض على زمام السلطة .

٣ - جمع المنظورات الفكرية المتعددة وضمها معاً بوصفه مشكلة من مشاكل السوسيولوجيا السياسية .

حاولنا في الصفحات السابقة أن نبين بشكل ملموس أن المشكلة الواحدة نفسها - وهي

---

(١) بالنسبة لموقف موسوليني تجاه الرأسمالية : «التاريخ الحقيقي للرأسمالية سيبدأ الان. ليست الرأسمالية نظاما للظلم والاظطهاد - بل على العكس من ذلك انها تمثل اختيار الافضل ، والفرص المتكافئة للموهوبين ، واحساسا أكثر تطورا بالمسؤولية الفردية.»

op. cit, p. 96.

العلاقة بين النظرية والممارسة ـ اتخذت اشكالاً مختلفة تبعاً لاختلاف المواقع السياسية التي كانت تعالج فيها . وما يَصح بالنسبة لهذه القضية الأساسية في أية دراسة عملية للسياسة يَصِحّ أيضاً بالنسبة لكل المشاكل المحدودة الأخرى . ويمكن في كل الحالات أن نبين أن التوجهات ، والتقييمات ، ومحتوى الافكار الأساسية ، ليست وحدها التي تختلف ، بل أن أسلوب وصف المشكلة ، ونوع المدخل الذي يُتَّخَذُ في دراستها ، وحتى المقولات التي تندرج تحتها الخبرات وتُجمَع وتُنَظَّم هي كلها تختلف تبعاً للمركز الاجتماعي للملاحظ .

إذا كان سير الصراعات السياسية حتى الآن قد أوضح بشكل حاسم أنه توجد علاقة بين طبيعة القرارات السياسية والمنظور الفكري ، فانه يبدو ، بناء على ذلك ، أن قيام علم في السياسة أمر مستحيل . لكن عند هذه النقطة بالذات ، حيث تصبح المشاكل أشد ما تكون حدة ، نصل إلى نقطة التحول .

في هذا الظرف العصيب يبرز احتمالان جديدان ، وفي هذه المرحلة من صياغة المشكلة نرى طريقين يمكن السير فيهما . فمن ناحية يمكن قول ما يلي : بما أن المعرفة الوحيدة التي نملكها في ميدان السياسة هي معرفة محدودة بالمركز الذي نشغله ، وبما أن تشكيل الاحزاب هو من الناحية البنيوية عنصر لا يمكن إزالته من السياسة ، فإن هذا يعني أن السياسة لا يمكن أن تُدْرَسَ إلا من وجهة نظر حزبية ، ولا يمكن ان يتم تعليمها إلا في مدرسة حزبية . وفي الواقع أعتقد أنه سيثبت أن هذا القول هو أحد الطريقين ، وأنه ستنبثق عنه تطورات مباشرة .

لقد اتضح الآن ، وسيزداد الأمر وضوحاً نتيجة للتعقيد الذي يتصف به المجتمع المعاصر ، أن المناهج التقليدية لتدريب الجيل التالي من الزعماء السياسيين ، والتي هي الآن ذات صفة اعتباطية وارتجالية وعرضية إلى حد كبير ، ليست كفؤا لتزويد السياسيين في أيامنا بالمعرفة الأساسية الضرورية . ولذلك ستجد الاحزاب السياسية أنه من الضروري أن تطور مدارسها الحزبية بعناية واتقان متزايدين . ولن تكتفي هذه المدارس بتزويد الزعماء السياسيين المنتظرين بالمعرفة الواقعية التي ستمكنهم من صياغة احكام واقعية بخصوص المشاكل الملموسة ، بل ستلقنهم وجهات النظر الخاصة التي يمكن انطلاقاً منها تنظيم الخبرة ، والتمكن منها ، والسيطرة عليها .

كل وجهة نظر سياسية تتضمن في الوقت نفسه أكثر من مجرد تأكيد أو رفض لمجموعة من لحقائق التي لا تقبل الجدل. وهي تتضمن أيضاً نظرة شاملة إلى العالم كله (Weltanschauung). وتبدو الأهمية التي ينسبها الزعماء السياسيون إلى هذه النظرة الشاملة واضحة في الجهود التي تبذلها الاحزاب لِقَوْلَبَةِ تفكير الجماهير ، ليس من زاوية حزبية فحسب ، بل من زاوية النظرة الشاملة

أيضاً . التعليم السياسي (political pedagogy) يعني نقل موقف خاص تجاه العالم وجعله يتغلغل في كل جوانب الحياة . وتدل التربية السياسية اليوم ، بالاضافة إلى ذلك ، على تصور محدد للتاريخ ، وعلى نمط معين في تفسير الحوادث ، وعلى اتجاه إلى البحث عن توجه فلسفي بأسلوب محدد .

لقد ظل هذا الانقسام في أنماط الفكر وفي النظرات الشاملة الى العالم ، كما ظل هذا التفريق المتزايد على أساس المراكز السياسية ، مستمراً بعنف متزايد منذ بداية القرن التاسع عشر . وان تشكيل مدارس حزبية سيقوي هذا الميل ويوصله إلى نهاياته المنطقية .

لكن تشكيل المدارس الحزبية وتطوير النظريات الحزبية ليسا سوى نتائج حتمية للوضع الحالي ، وهو وضع يروق لأولئك الذين يضطرون ، بسبب وجودهم في مركز متطرف في النظام الاجتماعي ، إلى التمسك بتحزبهم ، وإلى تصور العداوات بصفتها عداوات وخصومات مطلقة ، وإلى كبت أي تصور للكليات .

لكن الوضع الحاضر يزودنا أيضاً باحتمال آخر . ويستند هذا الاحتمال الآخر ، إن صح القول ، على الجانب المعاكس للصفة الحزبية الأساسية في التوجه السياسي . ويتألف هذا الاحتمال أو الطريق البديل الذي لا يقل أهمية عن الاحتمال الأول مما يلي : لسنا نعترف فقط بالصفة الحزبية الملازمة لكل شكل من أشكال المعرفة ، بل ونعترف أيضاً بالصفة الخاصة لكل واحد منها . فقد أصبح واضحاً بشكل لا يقبل الجدل أن لكل معرفة ، سياسية كانت أو خاصة بنظرة شاملة للعالم ، صفة حزبية حتمية . كذلك يمكن التعرف بوضوح على الطابع التشرذمي للمعرفة . لكن هذا يعني ضمناً وجود امكانية لِضَمّ الكثير من وجهات النظر التي تكمل بعضها بعضاً في وحدة كلية شاملة .

ولأننا اليوم في مركز يتيح لنا أن نرى بوضوح متزايد أن الآراء والنظريات المختلفة والمتباينة فيما بينها ليست غير محدودة العدد وليست من صنع إرادة اعتباطية كيفية ، بل هي مكملة لبعضها البعض ومشتقة من اوضاع اجتماعية محددة، لهذا السبب بالذات أصبح ظهور علم للسياسة ممكناً لأول مرة. إن البنية الراهنة للمجتمع تتيح قيام علم للسياسة لا يكون مجرد علم لحزب واحد، بل يكون علمًا للجميع. وهكذا يصل علم الاجتماع السياسي، بصفته العلم الذي يفهم المجال السياسي كله، مرحلة التحقيق.

وهنا تقوم الحاجة الى مؤسسة ذات قاعدة أوسع من المدرسة الحزبية لكي نتابع فيها هذا العلم الذي يشمل المجال السياسي كله . وقبل الدخول في امكانية وبنية هذا النمط من البحث من الضروري أن نرسخ بحزم أكبر الفكرة القائلة أن كل وجهة نظر خاصة تحتاج إلى أن تكتمل

بوجهات النظر الاخرى كلها . دعنا نُذكّر انفسنا بالمثال الذي استعملناه في توضيح الخلفية الحزبية لكل مشكلة .

لقد وجدنا أن الجوانب والميادين في الواقع السياسي والتاريخي التي تكشف عن نفسها لكل واحد من الاطراف المتعددة ، انما هي جوانب وميادين خاصة ومحدودة فقط . فقد قصر البيروقراطي مجال رؤيته على الجانب المستقر من حياة الدولة ، ولم ير المذهب المحافظ التاريخي الا المناطق التي لا تزال روح الشعب (Volkgeist) العاملة في صمت تعمل فيها ، والتي تعمل فيها قوى عضوية غير منظمة كما تعمل في ميدان العادة والعرف وفي الميدان الديني والثقافي . كذلك كان المذهب المحافظ التاريخي يعي أن ثمة مكاناً لنموذج خاص من العقلانية في هذا المجال ذي القوى العضوية : وكان على هذا النموذج العقلاني أن يكتشف اتجاهات النمو الكامنة في ذلك المجال . ومع أن الصفة الأحدية (one-sidedness) في المذهب المحافظ التاريخي كانت تتألف من المبالغة في تأكيد أهمية العناصر اللاعقلانية في الذهن وأهمية القوى الاجتماعية اللاعقلانية المطابقة لها في الواقع التاريخي الاجتماعي ، إلا أنها رغم ذلك أبرزت نقطة هامة ما كان يمكن لوجهة نظر أخرى أن تراها . ويصح أن نقول الشيء نفسه عن وجهات النظر المتبقية . فقد اكتشف الفكر البرجوازي الديموقراطي ، وطور أيضاً ، امكانية ايجاد وسائل عقلانية لمواصلة صراع المصالح في المجتمع ، مما سيُبْقي على واقعية هذا الفكر ووظيفته في الحياة الحديثة طالما بقيت الوسائل السلمية في الصراع الطبقي أمراً ممكناً .

لقد كان تطوير هذا المدخل الى المشاكل السياسية انجازاً تاريخياً ودائماً للطبقة البرجوازية ، ويمكن تقدير قيمته حق قدرها رغم أن الطابع الأحَديّ في مذهبها الفكري العقلاني قد عُرِّيَ تماماً . فقد كان للعقل البرجوازي مصلحة اجتماعية حيوية وهامة في أن يخفي عن نفسه ، بواسطة مذهبه الفكري ، حدود قدرته على عقلنة الأمور . ولهذا فقد تصرف وكأن الصراعات الحقيقية يمكن حلها حلاً كاملاً بواسطة النقاش . لكنه لم يدرك قيام نوع جديد من التفكير مرتبط ارتباطاً وثيقاً بميدان السياسة ، تفكير لا يمكن فيه فصل النظرية عن الممارسة أو فصل الفكر عن الهدف والغاية .

لا يمكن للطابع التكميلي المتبادل في وجهات النظر الجزئية المحكومة بالظروف الاجتماعية والسياسية أن يُرَى بوضوح أكبر مما يُرَى به هنا . اذ هنا يصبح واضحاً مرة أخرى أن الفكر الاشتراكي يبدأ في النقطة التي يصل فيها الفكر البرجوازي الديمقراطي إلى أقصى حدوده ، ويلقي ضوءاً جديداً على تلك الظواهر التي كان أسلافه ، بسبب ارتباطهم الوثيق بمصالحهم الخاصة ، قد تركوها في الظلام . ويُنْسَب الى الماركسية الفضل في اكتشاف أن السياسة لا تتألف فقط من الاحزاب البرلمانية والمناقشات التي تجريها ، وأن هذه الأمور ، أيا كان الشكل المادي

الذي تظهر فيه ، ليست سوى تعبير سطحي عن أوضاع اجتماعية واقتصادية عميقة الجذور يمكن أن تصبح مفهومة إلى حد كبير من خلال نمط فكري جديد . وتشير هذه الاكتشافات إلى الارتقاء بالنقاش إلى مستوى أعلى يمكن فيه الحصول على نظرة للتاريخ أوسع وأشمل ، وعلى تصور أوضح لما يدخل فعلا في تكوين ميدان السياسة . ان اكتشاف ظاهرة الأيديولوجيا مرتبط بنيويا ارتباطاً وثيقاً بهذا الاكتشاف . ومع أن الماركسية ذات طابع أحدى ، إلا أنها تمثل المحاولة الأولى لتعريف مركز الفكر ذي الارتباط الاجتماعي في مواجهة « النظرية المحضة » .

وأخيراً ، نعود إلى التباين الأخير . فبينما كانت الماركسية تركز اهتمامها بشكل حاد وتبالغ في التأكيد على الأساس البنيوي الصرف للميدان السياسي والتاريخي ، حولت الفاشية اهتمامها إلى الجوانب غير المتبلورة وغير المنظمة في الحياة ـ أي إلى تلك « اللحظات » في الأوضاع الحساسة الحرجة ، اللحظات التي لا تزال موجودة وذات أهمية ، والتي تصبح القوى الطبقية فيها مفككة الاوصال مبعثرة ، والتي تكتسب فيها افعال الناس (الذين يتصرفون بوصفهم اعضاء في كتل جماهيرية موقتة) أهمية ، والتي تعتمد النتائج النهائية فيها كلياً على الطلائع وعلى الزعماء الذين يسيطرون موقتاً على الوضع . ولكن هنا أيضاً يكون الاهتمام بهذه الاحتمالات ، رغم كونها تتكرر كثيراً ، واعتبارها جوهر الواقع التاريخي ، مبالغة في التأكيد على طور واحد من أطوار الواقع التاريخي . ويمكن اعطاء تعليل رئيسي للتشعب في النظريات السياسية بالقول أن ظهور مراكز ووجهات نظر اجتماعية مختلفة في تيار الحياة الاجتماعية ، يتيح لكل مركز أن يرى ويتعرف على التيار من موقعه الخاص فيه . وهكذا تظهر ، في أوقات مختلفة ، مصالح واهتمامات أولية مختلفة ، وتبعا لذلك فإن أشياء مختلفة في البنية كلها تستأثر بالاهتمام وتتسلط عليها الأنوار فتبدو وكأنها الاشياء الوحيدة الموجودة .

كل وجهات النظر في السياسة ليست سوى وجهات نظر جزئية ، لأن الواقع التاريخي كله أكبر دائماً من أن تحيط به أية وجهة نظر واحدة من الوجهات التي تبرز منه . ولكن بما أن كل وجهات النظر تبرز من التيار التاريخي والاجتماعي نفسه ، وبما أن جزئيتها موجودة في رحم الكل ، فانه من الممكن رؤيتها جميعاً متجاورة وجنباً إلى جنب ، ويصبح جمعها وضمها بعضها الى بعض مشكلة تتطلب باستمرار اعادة الصياغة والحل . ويصبح هذا الجمع لوجهات النظر الخاصة القائمة وضمها بعضها الى بعض والذي يخضع باستمرار لاعادة النظر والتجديد ، ممكناً أكثر اذا علمنا أن لمحاولات الجمع والضم هذه تقليد لا يقل أهمية عن المعرفة المبنية على الحزبية . ألم يحاول هيجل (Hegel) ، الذي عاش في نهاية حقبة مغلقة نسبياً ، أن يجمع ويضم في عمله الاتجاهات التي كانت قد نمت وتطورت قبل ذلك مستقلة عن بعضها ؟ ورغم أنه تبين مرة تلو الأخرى أن عمليات الجمع والضم هذه ليست سوى عملية جزئية (أي أنها لم تشمل كل

شيء) ، وأنها تفسخت في فترات لاحقة فتشعبت ، مثلاً ، إلى مذهب هيجلي يميني وآخر يساري ، ورغم أنها لم تكن عمليات مطلقة ، بل نسبية ، فانها حتى بهذه الصفة أشارت إلى اتجاه يبشر بخير كثير .

وبالنسبة لنا ، فان الالحاح في طلب الجمع والضم الدائمين المطلقين يعني نكوصاً وعودة إلى النظرة الساكنة الجامدة إلى العالم الخاصة بالمذهب الفكري (intellectualism) . ففي الميدان الذي يكون كل شيء فيه في حالة صيرورة لا بد أن تكون عملية الجمع والضم عملية ديناميكية قابلة لاعادة الصياغة من حين لآخر . لكن يبقى من الضروري إيجاد حل لأهم مشكلة يمكن أن تُفْتَرَض : وهي مشكلة ايجاد أوسع وأشمل نظرة إلى الكل يمكن الوصول اليها في وقت معين .

لا تظهر محاولات الجمع والضم (Synthesis) إلى حيز الوجود معزولة عن بعضها ، لأن كل واحدة منها تمهد الطريق للتي تليها باعطاء وصف موجز عن القوى ووجهات النظر في عصرها . ويمكن أن نلاحظ بعض التقدم نحو عملية جمع وضم مطلقة بالمعنى اليوتوبي ، وذلك في كون كل عملية تحاول الوصول الى منظور أوسع من منظور العملية السابقة ، وكون العمليات اللاحقة تقتبس وتأخذ نتائج العمليات السابقة .

وتقوم في هذه المرحلة صعوبتان، حتى بالنسبة لعملية الجمع والضم النسبية .

الصعوبة الأولى تبرز لأننا لم نعد نستطيع أن نتصور الجزئية والتحيز في وجهة نظر ما فقط بوصفها مسألة درجة . ولو كان الانقسام في المدركات الفلسفية والسياسية يتألف من كون كل جزء أو قسم يهتم بجانب أو جزء آخر من الكل ، ومن كون كل قسم يسلط الأنوار على قطاع خاص من الاحداث التاريخية ، لكانت عملية إضافة الجوانب بعضها إلى بعض لا تثير أية صعوبة . كل ما يلزم حينذاك هو جمع هذه الحقائق الجزئية ودمجها في الكل .

لكنه لم يعد من الممكن الدفاع عن هذا التصور المبسط ، ولا سيما بعد أن رأينا أن تحديد الأوضاع لوجهات النظر الخاصة المنبثقة منها لا يقوم فقط على اختيار موضوع البحث ، بل يقوم أيضاً على الانقسام في وسائل ومظاهر تحديد وترتيب المشكلة ، وأخيراً على الاختلاف في أجهزة المقولات الطبقية وفي مبادىء التنظيم . وتصبح القضية كما يلي : هل يمكن لأساليب الفكر المختلفة (ونعني بذلك الاختلافات الموصوفة أعلاه في انماط التفكير) أن تنصهر في بعضها وتخضع لعملية جمع وضم وتركيب ؟ تبين مسيرة التاريخ أن مثل هذه العملية أمر ممكن . فكل تحليل مادي للتفكير يسير حسب المنهج السوسيولوجي ويسعى إلى الكشف عن التلاحق التاريخي في أساليب الفكر- كل تحليل من هذا النوع يشير إلى أن أساليب الفكر تخضع بشكل دائم للانصهار والتفسير .

أضف إلى ذلك أن عمليات جمع أساليب الفكر وضمها لا يقوم بها أولئك الذين يقومون بهذا بحكم عملهم (Synthesists) ، والذين يحاولون بشكل ارادي شعوري أن يحيطوا في تفكيرهم بحقبة بأكملها (مثل هيجل) ، بل هي تتم أيضاً في الفئات المتنازعة التي تحاول كل فئة منها أن توحد وتنسق وتزيل الخلافات ـ على الاقل ـ بين تلك التيارات المتصارعة التي تواجهها في مجالها الخاص المحدود . وهكذا حاول ستال (Stahl) أن يجمع تحت لواء المذهب المحافظ كل الاتجاهات والروافد الفكرية الموجودة ، كمحاولته مثلا ربط المذهب التاريخي بمذهب التوحيد الالهي (theism) . وكرس ماركس نفسه لدمج ميل الفكر البرجوازي الديمقراطي إلى التعميم مع المذهب التاريخي الهيجلي الذي كان ذا أصل محافظ . واضح اذن أن محتويات الفكر ليست الشيء الوحيد الذي يخضع لعملية الجمع والضم ، بل إن قاعدة الفكر تخضع أيضاً لهذه العملية . هذا الدمج لأساليب الفكر التي ظلت تتطور حتى الآن منفصلة عن بعضها ، يبدو الآن ضرورياً أكثر من ذي قبل ، لأنه لا بد للتفكير أن يسعى دائماً إلى توسيع مقدرة مجاله الشكلي والمقولاتي (Categorical) اذا كان يريد التمكن من فهم المشاكل التي تزداد صعوبة وعدداً كل يوم ويريد السيطرة عليها . وإذا كان الحزبيون انفسهم الذين تلتزم وجهة نظرهم بوجهة نظر الحزب يجدون انه من الضروري أن يتوفر لهم منظور أوسع ، فان هذا الميل الى الدمج والتوسيع يجب أن يكون مطلباً ملحاً أكثر لدى أولئك الذين سعوا منذ البداية الى أشمل وأوسع فهم ممكن للأمور في كليتها .

٤ ـ المشكلة السوسيولوجية للصفوة المثقفة .

الصعوبة الثانية التي تبرز في المرحلة الراهنة للمشكلة تتمثل فيما يلي: كيف نتصوَّر من سيحملون لواء أية تركيبة فكرية ممكنة ؟ ما هي صفاتهم الاجتماعية والسياسية ؟ أية مصلحة سياسية تدفعهم الى التصدي لمشكلة خلق هذه التركيبة وجعلها مهمتهم ؟ ومن سيكافح لتحقيق التركيبة الفكرية الجديدة في المجتمع ؟

في فترة سابقة، لو قفزنا إلى تركيبة فكرية فوق زمانية بدلاً من السعي إلى تركيبة فكرية نسبية وديناميكية، لا نزلقنا ووقعنا في مذهب عقلاني ساكن جامد. كذلك فاننا نتعرض هنا لخطر العجز عن رؤية طبيعة ارتباط الفكر السياسي بمصالح معينة ، هذه الطبيعة التي ما فتئنا نؤكد عليها حتى الآن ، كما نتعرض لخطر الافتراض بأن التركيبة الفكرية المنشودة ستنبثق من مصدر ما خارج الحلبة السياسية . واذا سلمنا مرة أن الفكر السياسي مرتبط دائماً بمركزٍ ما في النظام الاجتماعي ، فانه من المنطقي أن نفترض أن الاتجاه والميل نحو تركيبة فكرية كلية لا بد أن يتجسد في إرادة فئة اجتماعية ما .

الواقع أن أية نظرة متمعنة الى تاريخ الفكر السياسي تبين ان أنصارومؤيدي القيام بتركيبات

فكرية جديدة كانوا دائماً يمثلون طبقات اجتماعية محددة ـ وعلى الاخص الطبقات التي تشعر انها مهددة من فوقها ومن تحتها ، والتي تسعى بحكم الضرورات الاجتماعية الى أن تجد مخرجاً وسطاً . لكن هذا البحث عن حل وسط يتخذ منذ البداية شكلا ساكناً ومتحركاً في الوقت نفسه . لكن المركز الاجتماعي لنفئة التي ينتسب اليها حملة لواء التركيبة الجديدة هو الذي يقرر الى حد كبير أي هذين البديلين (الساكن أم المتحرك) ينبغي التأكيد عليه .

الشكل الساكن للتوسط بين المذاهب المتطرفة جربته أولاً الطبقة البرجوازية المنتصرة ، ولا سيما في عصر الملكية البرجوازية في فرنسا حيث تم التعبير عن هذه التركيبة الفكرية الساكنة بمبدأ « خير الأمور أوسطها » juste Milieu . ولكن هذه العبارة الشائعة هي وصف ساخر (a caricature) لتركيبة فكرية حقيقية أكثر منها حلاً للمشكلة ، لأن الحل لا يمكن إلا أن يكون ديناميكيا . ولهذا فان هذه العبارة تبين الاخطاء والمزالق التي يجب على الحل ان يتجنبها .

التركيبة الفكرية الصحيحة والحقيقية ليست وسطاً حسابياً للطموحات المتنوعة للفئات القائمة في المجتمع . ولو كان الأمر كذلك لظهر الميل إلى ترسيخ الوضع الراهن (Status quo) على ما هو عليه ، وفي هذا فائدة لمن وصلوا لِتَوِّهِمْ إلى السلطة والذين يرغبون في حماية مكاسبهم من هجمات « اليمين » وهجمات « اليسار » . على العكس من ذلك ، التركيبة الفكرية الصالحة لا بد أن تقوم على مركز سياسي يتألف من تطور تقدمي ، بمعنى أنه سيحافظ على ، ويستفيد من ، الكثير من المكتسبات الثقافية المتراكمة ومن الطاقات الاجتماعية للحقبة السابقة . وفي الوقت نفسه لا بد للنظام الجديد أن يتغلغل في أعرض وأوسع ميادين الحياة الاجتماعية ، وان يتجذر بشكل طبيعي في المجتمع لكي يتيح للقوى التحويلية فيه أن تلعب دورها . كذلك يستدعي هذا المركز يقظة خاصة تجاه الواقع التاريخي الراهن . ولا بد من النظر الى آل « هنا » المكانية و « الآن » الزمانية في كل وضع بالمعنى التاريخي والاجتماعي ، ولا بد من الاحتفاظ بهما في الذهن لكي نقرر في كل حالة على حدة أي الأمور لم يعد لازماً وأيها لا يزال غير ممكن .

مثل هذه النظرة التجريبية التي تظل دون انقطاع حساسة تجاه الطبيعة الديناميكية للمجتمع وتجاه المجتمع بكليته ، ليس من المحتمل أن تنمو وتتطور على أيدي طبقة تشغل مركزاً وسطاً ، لكن ترعاها وتنميها فقط جماعة لا طبقية نسبياً وليست ذات موضع راسخ في النظام الاجتماعي . أن دراسة التاريخ على ضوء هذه القضية ستؤدي إلى أفكار خلاقة حافلة بالامكانات والمعاني .

هذه الجماعة اللاطبقية نسبياً ، وغير الراسية ، هي ما يسميه ألفرد فيبر Alfred Weber) « الصفوة المثقفة المستقلة اجتماعياً » . ومن المستحيل في هذا المجال أن نعطي حتى وصفاً عاماً جداً للمشكلة السوسيولوجية الصعبة التي يثيرها وجود هؤلاء المفكرين . لكن المشاكل التي نحن

بصددها لا يمكن أن تصاغ صياغة فعالة ، أو أن تُحَلّ ما لم نقم بالتعرض لبعض ملامح مركز المفكرين . والسوسيولوجيا التي تتوجه فقط تبعاً للطبقات الاجتماعية الاقتصادية لن تفهم هذه الظاهرة فهما كافياً . طبقاً لهذه النظرية يؤلف المفكرون طبقة ، أو على الأقل ذيلاً لطبقة . وهكذا فانها يمكن أن تعطي وصفاً صحيحاً للعوامل التي تحدد هذه الفئة الاجتماعية المستقلة ووصفاً للعناصر المكونة لها ، ولكنها لن تستطيع أن تشير الى الصفة الجوهرية للفئة بكاملها . صحيح بالطبع أن مجموعة كبيرة من مفكرينا هم من طبقات ذات دخل عال (طبقات تعيش على أجور عقاراتها وأرباح سنداتها وأسهمها : rentier strata) . لكن هناك أيضاً فئات من الموظفين ومن ذوي المهن المربحة هم أيضاً اعضاء في الصفوة المثقفة . لكن التفحص الدقيق للقاعدة الاجتماعية لهذه الفئات يبين أن انتماء اعضائها إلى طبقة واحدة اقل وضوحاً من انتماء أولئك الذين يشاركون بشكل مباشر أكثر في العملية الاقتصادية .

وإذا استكملنا هذه الدارسة السوسيولوجية لِعَيِّنَةٍ تمثل جميع فئات المثقفين بدراسة تاريخية ، فاننا نكتشف مزيداً من التباين بين المفكرين المثقفين . التغييرات في العلاقات الطبقية في أوقات مختلفة تؤثر على بعض هذه الفئات تأثيراً مفيداً ، وعلى بعضها الأخر تأثيراً ضاراً . ولا نستطيع بالتالي أن ندعي أن هذه الفئات تتحدد بشكل متجانس . ومع أن التنويع والفروق بين هذه الفئات لا تجيز لنا أن ننظر اليها بصفتها طبقة واحدة ، إلا أنه يوجد وثاق سوسيولوجي يُوَحّد فئات المثقفين كلها ، ألا وهو التعليم الذي يجمع بينها ويربطها مع بعضها بطريقة مدهشة . إن الاشتراك في تراث تربوي مشترك يميل بشكل متزايد الى طمس فروقات المولد والمكانة والمهنة والثروة ، ويوحّد بين الناس المتعلمين على أساس التربية التي ينالونها .

لا شيء في رأيي أكثر خطأ من اساءة تفسير هذا القول والادعاء أن الروابط الطبقية وروابط المكانة الاجتماعية لدى الفرد تختفي كلياً بفضل التربية . فمن الصفات الخاصة لهذا الأساس الجديد من الارتباط أنه يحافظ على وفرة العناصر المكونة بكل تنوعها ، وذلك يخلق بيئة متجانسة تستطيع كل الأطراف المتصارعة أن تنغمر فيها . ذلك أن التعليم الحديث صراع حي منذ بدايته ، وهو نسخة طبق الأصل على مستوى مصغر عن الغايات والميول المتصارعة المتفشية في المجتمع الكبير . وتبعاً لذلك ، فان الانسان المتعلم يتأثر ، فيما يختص بأفقه الفكري ، بمختلف الوسائل والمناهج . وَيُخْضِعُهُ هذا التراث التربوي المكتسب لتأثير الاتجاهات المتعارضة في الواقع الاجتماعي ، في حين أن الشخص الذي لا يُوَجَّه نحو الكل من خلال تعليمه ، بل يشارك مباشرة في العملية الاجتماعية للانتاج ، يتجه فقط إلى امتصاص النظرة الشاملة إلى العالم (Weltanchauung) لدى تلك الجماعة الخاصة ، والى التصرف فقط حسب ضغط وتأثير الظروف التي يفرضها عليه وضعه الاجتماعي المباشر .

ومن بين الحقائق الهامة عن الحياة الحديثة أن النشاط الفكري فيها ، عكس ما كان عليه في الحضارات السابقة ، ليس مقصوراً على طبقة مغلقة محددة اجتماعياً بشكل جامد ، كرجال الكهنوت مثلاً ، ولكن تقوم به فئة اجتماعية مستقلة الى حد كبير عن أية طبقة أجتماعية ، ويجُنّد أعضاؤها من منطقة في الحياة الاجتماعية متزايدة الاتساع والشمول . هذه الحقيقة السوسيولوجية تقرر بشكل أساسي الطبيعة الفريدة للذهن الحديث الذي يتميز بأنه لا يقوم على سلطة طبقة كهنوتية ، وبأنه غير مغلق ، وغير نهائي ، وبأنه ديناميكي ، مرن ، وفي حالة صيرورة دائمة ، وبأنه يواجه على الدوام مشاكل جديدة . حتى المذهب الانساني (humanism) كان الى حد كبير تعبيراً عن شريحة متحررة اجتماعياً إلى حد ما ، وحيثما كانت طبقة النبلاء حاملة لواء الحضارة كان المذهب الانساني يخترق الحدود الجامدة للعقلية الطبقية وينفذ منها في أمور كثيرة . لكن مستوى الحياة الثقافية لم يصبح مستقلا بشكل متزايد عن طبقة معينة الا في الفترة التي صعد فيها نجم الطبقة البرجوازية .

ومنذ البداية كان للطبقة البرجوازية الحديثة مصدران اجتماعيان ـ أحدهما أصحاب الرساميل الكبيرة ، والثاني هو الأفراد الذين ليس لديهم رساميل سوى تعليمهم . ولذلك كان من المألوف الحديث عن طبقة أصحاب العقارات وطبقة المثقفين ، لكن العنصر المثقف لم يكن أبداً متفقاً ايديولوجيا مع العنصر المتكون من أصحاب العقارات [1] .

وهكذا تقوم في وسط المجتمع المزق تمزيقاً عميقاً نتيجة للانقسام الطبقي ، شريحة اجتماعية جديدة . ولا تستطيع السوسيولوجيا التي تعمل في حدود المفهوم الطبقي فقط أن تفهم هذه الشريحة الا فهما بسيطاً . ورغم ذلك فانه من الممكن وصف المركز الاجتماعي المحدد لهذه الشريحة وصفاً كافياً . فمع أنها تقع بين الطبقات إلا أنها لا تشكل طبقة وسطا . وهذا لا يعني بالطبع أنها معلقة في فراغ لا تنفذ إليه المصالح الاجتماعية ـ بل على العكس ، انها تضم تحت جناحها كل المصالح المتغلغلة في الحياة الاجتماعية . وبازدياد عدد وأنواع الطبقات والشرائح الاجتماعية التي تُجَنّد منها كل واحدة من الفئات الفكرية ، يبرز تنوع وتباين أكبر في الميول والاتجاهات الفاعلة على المستوى الفكري والتي تربط هذه الفئات بعضها ببعض . وحينذاك يشترك الفرد في مجموعة الميول والاتجاهات المتصارعة .

---

1 — Fr. Bruggamann, «Der Kampf um die bürgerliche Welt- und Lebensanschauung in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts,» **Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte,** iii (Halle, 1925), pp. 94 ff.

ويعطى هذا المصدر دراسة جيدة للظهور المتكرر للعنصر فوق ـ البرجوازي في الدوائر الادبية البرجوازية في القرن الثامن عشر .

تتقرر وجهات نظر ونشاطات أولئك الذين يساهمون مباشره في عملية الانتاج(كالعمال والمقاولين) بتأثير أوضاعهم الاجتماعية الخاصة فقط ، وذلك لكونهم ملتزمين بطبقة خاصة . أما المفكرون ، فانهم ، الى جانب كونهم يحملون طابع الانتماء لطبقتهم الخاصة ، يتأثرون أيضاً في نظرتهم بهذه البيئة الفكرية التي تحوي بين دفتيها كل وجهات النظر المتعارضة . وكان هذا الوضع الاجتماعي يزودهم دائماً بالطاقة التي كانت تتيح للمفكرين المتفوقين منهم أن يطوروا في أنفسهم الوعي الاجتماعي اللازم لهم لكي يصبحوا متناغمين مع القوى المتصارعة بشكل ديناميكي . وكانت كل وجهة نظر تُفْحَص باستمرار لمعرفة ارتباطها وتلاؤمها مع الوضع الراهن . زيادة على ذلك وبالذات من خلال الارتباطات الثقافية لهذه الجماعة ، كان يتم التوصل الى فهم متمكن للوضع كله ، بحيث انه كان يتكرر ظهور ميل الى إيجاد تركيبة فكرية ديناميكية ، وذلك رغم التحريفات الموقتة التي علينا أن نعالجها فيما بعد .

حتى الآن كانت الناحية السلبية للمفكرين (استقلاليتهم ، وعدم انتمائهم ، وعدم استقرارهم الاجتماعي ، وصفة الاحتراس والتروي في عقليتهم) تنال تأكيداً شبه مطلق . وكانت الجماعات المتطرفة سياسياً ، والتي تريد اعلاناً صريحاً بالتعاطف معها تقذف هؤلاء المفكرين بصفة « انعدام الشخصية » . لكن يبقى علينا ان نسأل ، أليس اتخاذ قرار بالتوسط (أي الوقوف في الوسط) الديناميكي في المجال السياسي ، بنفس أهمية اتخاذ قرار حازم بتبني نظريات الأمس أو بالتأكيد العنيد على نظريات الغد؟

هناك طريقان للعمل سلكهما بالفعل المفكرون المستقلون كمخرج من المركز الوسط : أولهما يكاد يرقي الى مرتبة الأنتماء الارادي الى حد كبير لطبقة أو لأخرى من بين الطبقات المتعددة المتعادية . أما الطريق الثاني فهو تفحص حبالهم و مراسيهم الاجتماعية والسعي الى تحقيق رسالتهم بوصفهم اشخاصاً اختارهم القدر للدفاع عن المصالح الفكرية للجميع .
وبالنسبة للمخرج الأول ، فانه يتبين من مسيرة التاريخ أن المفكرين المستقلين موجودون في كل الزمر والأطراف . فقد كانوا دائما يلعبون دور المُنَظّرين بالنسبة للمحافظين الذين كانوا ، بسبب استقرارهم الاجتماعي ، لا يتوصلون الى مرحلة وعي الذات نظريا الا بصعوبة . كذلك لعب المفكرون دور المُنَظّرين للعمال الذين كانوا ، بسبب ظروفهم الاجتماعية الصعبة ، يفتقرون الى المتطلبات الأساسية لاكتساب المعرفة اللازمة للصراع السياسي الحديث . أما انتماء المفكرين المستقلين للطبقة البرجوازية الليبرالية فأمر ناقشناه من قبل .

وقد تيسرت هذه القدرة لدى المفكرين لربط أنفسهم بطبقات لم يكونوا في الأصل ينتمون لها ، لأنهم كانوا يستطيعون أن يكيفوا أنفسهم مع أية وجهة نظر ، ولأنهم هم وحدهم كانوا في مركز يتيح لهم أن يختاروا انتماءهم . أما أولئك الذين كانوا مرتبطين مباشرة بانتماءات طبقية ،

فانهم لم يستطيعوا ، الا في حالات استثنائية نادرة ، أن يتجاوزوا حدود وجهة النظر الخاصة بطبقتهم . هذا القرار الاختياري بالانضمام الى الصراعات السياسية لطبقة ما ، كان بالفعل يوحّد المفكرين مع تلك الطبقة الخاصة اثناء الصراع ، لكنه لم يكن ينقذهم من الشك الذي يحيطهم به الاعضاء الأصليون في تلك الجماعة . وهذا الشك ليس سوى دليل على الحقيقة السوسيولوجية التي تؤكد أن قابلية الطبقة الخارجية لامتصاص وهضم المفكرين هي قابلية محدودة بالصفات النفسية والاجتماعية للمفكرين . ومن الناحية السوسيولوجية ، فان صفة الانتماء الى طبقة الصفوة المثقفة تشرح السبب في كون الشخص البروليتاري الذي يصبح من المفكرين قد يغير شخصيته الاجتماعية .وليس هذا مكان القيام بدراسة تفصيلية للطريق الذي يسلكه المفكر حين يواجهه هذا الشك . انما نريد فقط أن نشير الى أن التعصب الأعمى الذي يبديه المفكر بعد أن يصبح متطرفا يجب أن يُفْهَم في ضوء هذه الظاهرة . ان التعصب يدل على تعويض نفسي عن افتقاد المفكر للاندماج الأساسي الكامل في طبقة ما ، وعلى حاجته الى التغلب على شكه في نفسه وشك الآخرين به .

ومن الممكن بالطبع أن ندين الطريق الذي يسلكه المفكرون الافراد ، وأن ندين تقلبهم الدائم ، لكن مهمتنا الوحيدة هنا هي أن نشرح هذا التصرف في ضوء مركز المفكرين في البنية الاجتماعية كلها . ويمكن النظر الى هذا الهجر أو النبذ الاجتماعي وهذه الخطيئة الاجتماعية بوصفها سوء استعمال سلبي لمركز اجتماعي خاص . فبدلا من أن يركز الفرد طاقاته على الامكانات الايجابية في الوضع ، فانه يسقط فريسة للاغراءات الكامنة فيه . لا شيء أكثر خطأ من أن يقيم المرء حكمه على وظيفة شريحة اجتماعية ما بناء علي السلوك المرتد لدى بعض اعضائها ، ويعجز عن ادراك أن « فقدان اليقين والقناعة » الذي يتكرر عند المفكرين ليس الا الوجه الآخر للحقيقة القائلة أن المفكرين وحدهم يتمتعون بمركز يتيح لهم أن يصلوا الى اليقين والقناعة الفكرية . على المدى الطويل يمكن النظر الى التاريخ بصفته سلسلة من تجارب التعلم بالمحاولة والخطأ ، يكون فيه حتى لعُيوبِ الناس ونقاط ضعفهم قيمة موقتة ، وفيه يتعرض المفكرون ، بسبب تشردهم واستقلاليتهم ، أكثر من غيرهم للفشل . ان محاولاتهم المتكررة للانتماء الى طبقات أخرى ، والعثور لأنفسهم على هوية فيها ، والرفض والصد المتكرر الذي كانت تقابلهم به تلك الطبقات ، لا بد أن يولد لديهم آخر الأمر تصورا أوضح لمعنى المركز الخاص بهم في المجتمع ولقيمة هذا المركز .

واذن ، فان المخرج الأول من أزمة المفكرين ، المتمثل في الانتماء والارتباط المباشر بالطبقات والاحزاب ، يدل على ميل ـ حتى ولو كان ميلا لا شعوريا ـ نحو ايجاد تركيبة فكرية (Synthesis) ديناميكية . عادة كانت الطبقة المحتاجة الى التطوير الفكرى هي التي تنال دعم

المفكرين . وبصورة أولية كان الصراع بين المفكرين هو الذي حول الصراع بين المصالح الى صراع بين الافكار . ولهذه المحاولة التي تهدف الى الارتقاء بصراع المصالح الى مستوى روحي وجهان : في الناحية الأولى كانت تعني تمجيدا فارغا للمصالح العارية بواسطة نسيج من الأكاذيب يحيكه المدافعون عن تلك المصالح . لكن الوجه الثاني كان ذا معنى ايجابي ، فالمحاولة كانت تعني ادخال بعض المتطلبات الفكرية في السياسة العملية . وفي مقابل تعاونهم مع الاحزاب والطبقات ، كان المفكرون ينالون القدرة على وضع طابعهم وترك بصماتهم على تلك الطبقات والاحزاب . ولو لم يكن للمفكرين انجاز غير هذا ليعتزوا به ، لكان لهم أن يعتبروه وحده مأثرة مهمة . ان وظيفتهم هي أن يتغلغلوا في صفوف الاطراف المتصارعة كي يرغموها على تقبل مطالبهم . ولو نظرنا الى هذا النشاط تاريخيا لتبين لنا بشكل كاف أين تكمن الميزة السوسيولوجية والرسالة العظيمة لهذه الشريحة الاجتماعية المستقلة .

أما المخرج الثاني من مأزق المفكرين فيتكون من ادراكهم الكامل لمركزهم الاجتماعي الخاص وللرسالة التي يتضمنها ذلك المركز . وحين يتحقق هذا الادراك ، سيتقرر الانتماء أو المعارضة على أساس التوجه الارادي الواعي في المجتمع وتبعا لمتطلبات الحياة الفكرية .

ان أحد الاتجاهات الأساسية في العالم المعاصر هي قيام يقظة تدريجية للوعي الطبقي في كل الطبقات . واذا كان هذا صحيحا ، فانه يترتب عليه أن المفكرين أنفسهم سيصلون الى وعي - وهو ليس وعيا طبقيا - بمركزهم الاجتماعي العام الخاص بهم ، والى وعي بالمشاكل والفرص التي ينطوي عليها . ان محاولة فهم ظاهرة المفكرين السوسيولوجية ، والمحاولة المبنية على ذلك التي تهدف الى اتخاذ موقف تجاه السياسة ، لهما تقاليدهما الخاصة بهما ، تماما كما توجد تقاليد خاصة بالميل الى الاندماج في أحزاب أخرى .

لسنا مهتمّين هنا بتفحص امكانات قيام سياسة مناسبة فقط للمفكرين والمثقفين . ولو قام مثل هذا التفحص ربما بَيَّنَ أن المثقفين في الوقت الراهن لا يستطيعون أن يصبحوا نشيطين سياسيا بشكل مستقل . في عصر كعصرنا ، تزداد فيه مصالح الطبقات ومراكزها وضوحا ، وتستمد تلك المصالح والمراكز قوتها من العمل الجماهيري ، قلما يتاح للسلوك السياسي الذي يستعين بوسائل دعم أخرى أن يقوم . لكن هذا لا يعنى أن المركز الخاص للمفكرين يمنعهم من انجاز اشياء هي ذات أهمية لا مندوحة عنها بالنسبة للعملية الاجتماعية كلها . ومن أهم هذه الاشياء اكتشاف المركز الذي يمكن فيه الوصول الى منظور كلي . وهكذا فانه يمكن للمثقفين أن يلعبوا دور الحراس في جَوٍّ هُوَ من غيرهم ليل حالك السواد . وربما لا يكون من الحكمة أن يلقي المثقفون في عرض البحر بكل الفرص التي تنبثق من وضعهم الخاص .

الجماعة التي تجد مركزها الطبقي مثبتا لها سلفا وبشكل نهائي ، تجد أيضا وجهة نظرها

السياسية مقررة ومحددة لها سلفا . وحيثما لا يكون الأمر كذلك ، كما هو حال المثقفين ، تتوفر فرصة أوسع للاختيار وتقوم تبعا لذلك حاجة الى توجه كلي وتركيبة فكرية كلية . ويظهر هذا الميل الذي ينجم عن مركز المثقفين ويظل موجودا حتى ولو كانت العلاقة بين الفئات المتنوعة لا تؤدي الى تشكيل حزب متماسك مترابط . كذلك يظل المثقفون قادرين على التوصل الى توجه كلي حتى بعد أن ينضموا الى حزب . هل نعتبر القدرة على اكتساب وجهة نظر أوسع مجرد احتمال أم مسئولية ؟ أليست هي رسالة ؟ ان من يتمتع حقا بالقدرة على الاختيار هو وحده الذي يتولد لديه اهتمام برؤية البنية السياسية والاجتماعية كلها . ولا يجوز البحث عن موضع سوسيولوجي ومنطقي لتطوير منظور مركب الا في ذلك الزمان وفي تلك المرحلة من البحث ، المكرسين للتفكير والتروي . ان تشكيل قرار لا يكون متاحا حقا الا في ظل ظروف الحرية القائمة على توفر امكانات الاختيار التي تستمر حتى بعد اتخاذ القرار . ونحن مدينون بامكان قيام تغلغل وتفهم متبادلين بين تيارات الفكر القائمة لوجود مثل هذه الشريحة الاجتماعية الوسيطة المستقلة نسبيا ، والمفتوحة لتدفق الافراد الدائم اليها من أكثر الطبقات والفئات الاجتماعية تباينا ومهما تعددت وجهات نظرها . في ظل هذه الظروف فقط يمكن أن تقوم التركيبة الفكرية التي أشرنا اليها ـ التركيبة الدائمة الجدة والدائمة التوسع .

حتى المدرسة الرومانتيكية ادخلت في برنامجها ، بحكم مركزها الاجتماعي ، ضرورة السعي لايجاد حل وسط عريض وديناميكي لوجهات النظر المتصارعة . وحسب طبيعة الحالة حينذاك ، أدى هذا المسعى الى قيام المنظور المحافظ . لكن الجيل الذي جاء بعد المدرسة الرومانتيكية استبدل هذه النظرة المحافظة بنظرة ثورية أكثر انسجاما مع حاجات العصر . الأمر الجوهري في هذه القضية هو أن محاولة جعل هذا التوسط موقفا حيويا ، وربط القرارات السياسية بتوجه كلي سابق ـ هذه المحاولة لم تستمر الا في هذا الخط من التطور . واننا اليوم ننتظر من هذه الفئة الوسطى الديناميكية أن تناضل أكثر مما ناضلت في السابق لخلق منبر أو ندوة للنقاش خارج المدارس الحزبية ، ندوة يصان فيها المنظور الكلي ، ومنبر يُحَرَّصُ فيه على الاهتمام بالكل .

ونحن مدينون لهذه الميول والاتجاهات الكامنة بالذات لأنها جعلتنا الآن ندرك أن كل المعرفة السياسية وكل الاهتمام السياسي هما بالضرورة حزبيان وخاصان . اليوم فقط ، بعد أن أصبحنا واعين بكل التيارات وقادرين على استيعاب العملية كلها التي تفرز الاهتمامات السياسية والنظرات السياسية الشاملة الى العالم (Weltanschauungen) في ضوء عملية مفهومة سوسيولوجيا ، نستطيع أن نرى امكانية قيام السياسة على شكل علم . وبما أنه من المحتمل ، تبعا لروح العصر ، أن يقوم المزيد من المدارس الحزبية ، فانه يجب أن تقوى لدينا الرغبة في إقامة منبر فعلي ، سواء في الجامعات أو في مؤسسات علمية عليا متخصصة ، لكي تستمر فيه متابعة هذا الشكل الراقي من العلم السياسي . واذا كانت المدارس الحزبية تخاطب فقط أولئك الذين

وضعت لهم أحزابهم قراراتهم السياسية سلفا ، فان هذا النمط المقترح للدراسة سيروق لأولئك الذين لا تزال قراراتهم قيد الوضع . وليس هناك أمر نرغب فيه أكثر من رغبتنا في أن يقوم المثقفون الذين لهم خلفية من الاهتمامات الطبقية الواضحة ، ولا سيما في شبابهم ، باستيعاب وجهة النظر أو التصور الذي يحيط بالكل .

حتى في مثل هذه المدرسة لا يجوز أن نفترض أن على المدرسين أن يكونوا لا حزبيين . ليس الهدف من مدرسة كهذه تجنب الوصول الى قرارات سياسية . لكن هناك فرق عميق بين الاستاذ الذي يقوم ، بعد التفكير والتروي ، بمخاطبة طلابه الذين لم يتخذوا قراراتهم بعد ، من وجهة نظر توصل اليها بعد التفكير العميق المتيقظ الذي أتاح له أن يفهم ويستوعب الوضع كله ، والاستاذ الآخر الذي لا يهتم الا بتلقين الطلاب نظرة حزبية مرسخة ومثبتة سلفا .

السوسيولوجيا السياسية التي لا تهدف الى تلقين قرار ، بل تمهد الطريق للوصول الى قرارات ، ستكون قادرة على فهم علاقات في الميدان السياسي قلما حظيت بالملاحظة من قبل . وستكون مثل هذه الدراسة ذات قيمة خاصة في تسليط الانوار على طبيعة الاهتمامات والمصالح ذات الارتباطات الاجتماعية . وستكشف النقاب عن العوامل المؤثرة على الاحكام الطبقية والمقررة لها ، وبهذا تكشف النقاب عن أسلوب ارتباط القوى الجماعية بالمصالح الطبقية ـ وهذه أمور لا بد لكل من يتعامل بالسياسة أن يحسب حسابها . وستتضح علاقات كالعلاقات التالية : اذا ما قام كذا وكذا من الاهتمامات ، في كذا مرحلة حاسمة من الحوادث ، فسينجم عن ذلك كذا من انماط الفكر ، وكذا وكذا وجهة نظر بخصوص العملية الاجتماعية كلها . وعلى كل حال ، ان ما ستكون عليه هذه المجموعة المحددة من الاهتمامات يعتمد على مجموعة محددة من التقاليد ، وهذه التقاليد تعتمد بدورها على العوامل البنيوية التي تقرر الوضع الاجتماعي . ان من يستطيع أن يصوغ المشكلة بمثل هذا الاسلوب هو وحده القادر على أن ينقل الى الآخرين صورة عامة عن بنية المشهد السياسي ، وأن يساعدهم في الحصول على تصور كامل نسبيا للكل . هذا الاتجاه في البحث سيُنْتِج فهما أحسن لطبيعة الفكر السياسي والتاريخي ، وسيشرح بوضوح أكبر العلاقات الموجودة دائما بين تصورات التاريخ ووجهات النظر السياسية . ومن كان لهم مثل هذا المدخل ، هم سياسيا أرفع وأوسع ثقافة من أن يصدقوا أن القرارات السياسية نفسها يمكن تعليمها أو ايقافها بشكل اعتباطي حين تكون مسيطرة . وخلاصة القول ، أيا كانت مصالحك واهتماماتك ، فانها تكون اهتماماتك بوصفك شخصا سياسيا ، ولكن كونك تملك هذه المجموعة أو تلك من الاهتمامات يعني ضمنا أيضا أنك يجب أن تقوم بهذا العمل أو ذاك لتحقيقها ، وأنك يجب أن تعرف المركز المحدد الذي تشغله في العملية الاجتماعية كلها . [1]

---

(١) لقد صاغ ماكس فيبر (Max Weber) مشاكل السوسيولوجيا السياسية بطريقة مشابهة الى حد ما، مع أنه بدأ بمقدمات

وفي حين نعتقد ان الاهتمامات والمصالح والغايات لا يمكن ان تُعَلَّم للآخرين، فاننا نعتقد أيضا أنه يمكن البحث في العلاقات البنيوية بين الحكم ووجهة النظر وبين العملية الاجتماعية وتطور الاهتمامات، كما يمكن توصيل نتائج هذا البحث للآخرين. وعلى الذين يطلبون من السياسة بوصفها علما أن تعلِّم المعايير والغايات، أن يدركوا أن هذا الطلب يعني ضمنا وفعلا أنهم ينكرون واقع الأمور في السياسة. الشيء الوحيد الذي يمكن أن نطلبه من السياسة بوصفها علما هو أن ترى الواقع بعيون الناس الفاعلين، وأن تعلم الناس، بالعمل وليس بالقول فقط، أن يفهموا حتى خصومهم على ضوء مركزهم وموقعهم في الوضع الاجتماعي والتاريخي. وعلى السوسيولوجيا السياسية بهذا المعنى أن تكون واعية لدورها ووظيفتها بوصفها أكمل تركيبة فكرية ممكنة للميول والاتجاهات القائمة في حقبة ما. وعليها أن تُعَلِّم فقط ما يمكن تعليمه ـ ألا وهو العلاقات البنيوية، أما الاحكام نفسها فلا تُعَلَّم، ولكن يمكننا أن نصبح واعين بوجودها وعيا كافيا الى حد ما، ويمكننا أن نفسرها.

٥ ـ طبيعة المعرفة السياسية

اذا لخصنا كل ما قلناه حتى الآن ، فانه يجب علينا الرد بالايجاب على السؤال الخاص بإمكان قيام علم في السياسة وبامكان تعليمه . وبالطبع يتضمن الحل الذي تقدمنا به شكلا للمعرفة مختلفا تماما عن الشكل الذي تعود الناس أن يتصوروه . ان الفلسفة الفكرية النظرية المحضة (Pure intellectualism) لا تتقبل علما مرتبطا هذا الارتباط الوثيق بالممارسة .

وكون علم السياسة بشكله العفوي ليس له مكان مناسب في الاطار الراهن للعلم ، كما نفهمه ، وكونه يتعارض مع تصورنا الحالي للعلم، لا يعني أن علم السياسة على خطأ . بل يجب أن يكون هذا حافزا يدفعنا الى اعادة النظر في تصورنا للعلم برمته . وحتى لو ألقينا نظرة عابرة على مفاهيم العلم المعاصرة وعلى تنظيم العلم في مؤسسات ، فسيتبين لنا أننا كنا عاجزين عن معالجة النظريات معالجة جيدة حين يكون العلم الذي هو موضوع الدراسة مهتما اهتماما كبيرا بمشاكل عملية . ولا يوجد علم للتدريس (pedagogy) كما لا يوجد علم للسياسة . ومع ذلك ، فاننا لا نكسب شيئا اذا اتجهنا ، بعد أن ندرك أننا لم نتمكن من حل أهم المشاكل في هذين الفرعين من العلم ، الى صرف النظر عن كل ما هو خاص بالتدريس والسياسة بوصفه « فنا » أو « مهارة حدسية » . واذا فعلنا هذا فاننا انما نلجأ الى التهرب من مشاكل لا مناص من مواجهتها .

منطقية مختلفة كل الاختلاف. وتمثل رغبته في الموضوعية وعدم التحيز في السياسة تقليدا ديموقراطيا قديما . ومع أن الحل الذي يقدمه يعيبه الافتراض بامكان فصل النظرية عن التقييم ، الا أن مطالبته بخلق نقطة انطلاق مشتركة في التحليل السياسي هي هدف جدير بأعظم الجهود .

الممارسة الفعلية في التدريس والسياسة تبين أنه يمكن التوصل الى المزيد من المعرفة الخاصة والوثيقة الصلة بهذين الفرعين خلال مسيرة السلوك الفعلي بالذات ، وأن هذه المعرفة المكتسبة عن طريق الممارسة يمكن في ظل بعض الظروف أن تُعَلَّم للآخرين . وبناء عليه فانه يبدو أن تصورنا للعلم أضيق بكثير من مجال المعرفة في أيامنا ، وأن المعرفة التي يمكن التوصل اليها وتعليمها للآخرين لا تتوقف أبدا عند حدود العلوم الراسخة في عصرنا .

لكن اذا كان صحيحا أن الحياة تزودنا بامكانات للمعرفة والفهم حتى في الميادين التي لا يلعب العلم فيها دورا ، فان الحل لا يكون في تسمية هذه المعرفة معرفة « قبل علمية » أو في ادراجها تحت باب « الحدس » لكي نحافظ على نقاوة تعريف اعتباطي ل « العلم » . على العكس ، ان واجبنا يقضي أن نبحث قبل كل شيء في الطبيعة الداخلية لهذه النماذج من المعرفة التي لم تُبَوَّب وتُصَنَّف بعد ، لنرى ان كان من الممكن توسيع آفاق العلم وتصوراته ومفاهيمه حتى تشمل هذه الميادين من المعرفة التي تبدو في ظاهر الأمر معرفة « قبل علمية » .

بالطبع يعتمد التفريق بين ما هو « علمي » وما هو « قبل علمي » على افتراضاتنا المسبقة الخاصة بحدود العلم . وينبغي أن يكون قد اتضح الآن أن تعريف العلم كان ضيقا جدا ، وأن علوما معينة فقط أصبحت ، لأسباب تاريخية ، نماذج لما ينبغي أن يكون عليه العلم . من المعروف ، على سبيل المثال ، أن التطور الفكري الحديث يعكس الدور المسيطر للرياضيات (mathematics) . واذا توخينا الدقة فاننا ، من وجهة النظر هذه ، لا نعتبر الشيء علميا الا اذا كان قابلا للقياس . وفي هذه الحقبة الحديثة صار المثل الأعلى للعلم هو المعرفة التي يمكن اثباتها رياضيا وهندسيا ، في حين لا يُقْبَل أي شيء نوعي الا بوصفه فرعا مما هو كمي . وقد حافظت الفلسفة الوضعية الحديثة (modern positivism) (التي احتفظت دائما بصلتها بوجهة النظر الليبرالية - البرجوازية ونمت في كنفها) على التزامها وتمسكها بهذا المثل الأعلى بخصوص العلم والحقيقة . وما أضافته هذه الفلسفة على هيئة شكل محترم من أشكال المعرفة لا يتعدى كونها سعت وراء قوانين عامة . وانسجاما مع هذا المثل الأعلى المسيطر فقد سيطر القياس ، والشكليات ، والتنظيم المنهجي على أساس البديهيات الثابتة ، على العقل الحديث وتغلغل فيه . وقد كان هذا المنحى العلمي ناجحا تماما بالنسبة لشرائح معينة من واقع الحياة ، شرائح تصلح للمدخل الكمي الشكلي ، أو تصلح على الأقل لادراجها تحت التعميمات (generalisations) .

وبعد أن تابعنا هذا النمط من البحث والتحقيق اتضح أنه كان متلائما مع الفهم العلمي لمواضيع البحث ذات المستوى المتجانس ، ولكن اتضح أيضا أن هذه المواضيع لا تستنفذ كل الأمر الواقع ولا تغطي كل الحقيقة . وتظهر هذه الأحدية (oneŝidedness) جلية بشكل خاص في العلوم الثقافية . ذلك أن طبيعة هذه العلوم تفرض علينا أن لا نهتم بذلك المجال الضيق من

المواضيع التي يمكن أن تُجْمَل في قوانين قدر اهتمامنا بتلك الثروة من الظواهر الفريدة الملموسة المألوفة لدى رجال الاعمال العمليين ، ولكنها لا يمكن التوصل اليها بواسطة حقائق العلوم الوضعية (positivistic sciences) وبدهياتها . وكانت نتيجة ذلك أن الرجل العملي الذي كان يعالج أوضاعا مادية ملموسة ويطبق عليها معرفته بأسلوب غير شكلي وغير صوري ، كان أكثر فطنة وذكاء من المُنَظِّر الذي لم يكن يرى سوى مجال محدود لأنه كان حبيس الافتراضات المسبقة الخاصة بعلمه . ومع الأيام صار يتضح بشكل متزايد أن الرجل العملي يمتلك بعض المعرفة عن ميادين لم يعد المنظِّر الفكري الحديث يعرف أي شيء عنها . ونستنتج من هذا أنه ليس من الممكن اعتبار نمط العلم الطبيعي - الرياضي الحديث ملائما للمعرفة بوصفها شيئا كليا .

كان الاهتمام بما هو نوعي أول ميزة بارزة يلغيها هذا النمط الفكري العقلاني الحديث الذي كان ، من الناحية السبوسيولوجية ، ذا ارتباط وثيق بالطبقة البرجوازية الرأسمالية . وبما أن الاتجاه الأساسي في العلم الحديث كان اتجاها تحليليا ، وبما أن أي شيء لم يكن يعتبر علميا الا بعد أن يتم تحليله والتعرف على العناصر التي يتألف منها ، فقد سيطر الاهتمام بالجزئيات واختفى الاهتمام بالادراك المباشر للكليات . وليس من قبيل الصدفة أن الفلسفة الرومانتيكية كانت أول من تبنى تلك الاتجاهات الفكرية التي راحت تُجدِّد التأكيد على القيمة الادراكية الخاصة بالمعرفة النوعية وبمعرفة الكل . وينبغي أن نتذكر أن الفلسفة الرومانتيكية كانت تمثل التيار الفكري المضاد الحديث ، الذي انجب في ألمانيا ، وحتى في الميدان السياسي - هجوما مضادا على النظرة البرجوازية العقلانية الى العالم . كذلك فانه ليس من باب الصدفة أن تظهر في أيامنا النظرية الجشتالتية (الكلية) في الادراك ، ونظريات علم الأشكال (المورفولوجيا) وعلم الصفات والخصائص (characterology) ، وغيرها مما يؤلف هجوما علميا ومنهجيا مضادا على المنهجية الموضوعية (positivistic methodology) ، ويتصدر واجهة المسرح الفكري في جو يستمد نظرته الشاملة الى العالم (Weltanschauung) ونظرته السياسية من الفلسفة الرومانتيكية الجديدة (neoromanticism) .

ليس عملنا هنا أن نعطي تقريرا مفصلا عن التفاعل بين الحركات السياسية والتيارات المختلفة في المنهجية العلمية . لكن النقاش حتى الآن يشير الى أن جذور التصور العقلاني للعلم ، الذي هو أساس الفلسفة الوضعية ، ضاربة في نظرة شاملة محددة الى العالم ، وأن نمو هذا التصور العقلاني كان متلازما ومنسجما مع اهتمامات ومصالح سياسية محددة .

وحين أشرنا الى الاتجاهات التحليلية والكمية في هذا النمط من التفكير ، فاننا ، من وجهة نظر سوسيولوجيا المعرفة ، لم نكشف عن الخصائص الأساسية في هذا النمط الفكري كشفا كاملا . ولا بد أن نشير الى المصالح والاهتمامات الاجتماعية والسياسية التي تعبر عنها هذه المبادئ

المنهجية . ولن يكون هذا متاحا الا بعد تفحص المعيار الأساسي للحقيقة الذي يهتدي به انصار هذا النمط الفكري . ونجد هذا المعيار في الفرضية القائلة أنه لا شيء يعتبر « حقيقيا » و« قابلا للمعرفة » الا ما يمكن عرضه بوصفه صالحا وساري المفعول لدى جميع الناس وضرورياً لهم - ويعتبر هذان المطلبان مترادفان دون لغط أو عناء . وبكل بساطة ، ودون أي تحليل ، كان يفترض أنه لا شيء ضروري الا ما هو صالح ومقبول لدى الجميع - أي ما يمكن نقله وتعليمه لكل انسان .

لكن ليس من الضروري أن يكون هذان المطلبان مترادفين ، لأنه من الممكن بكل سهولة أن توجد حقائق أو بدهيات حدسية لا تكون متاحة الا لأناس ذوي طبائع خاصة معينة أو لفئات معينة ذات اهتمامات خاصة . لكن المذهب الديموقراطي العالمي المتحرر من التعصبات القومية والدينية (democratic cosmopolitanism) الذي تبنته الطبقة البرجوازية الصاعدة كان ينكر قيمة هذه الحقائق وينكر حقها في الوجود . وبهذا انكشف عنصر سوسيولوجي محض في معيار الحقيقة ، ألا وهو المطلب الديموقراطي بأن تكون هذه الحقائق هي نفسها بالنسبة لكل انسان .

وكان لهذا المطلب الخاص بأن تكون الحقيقة حقيقة مسلم بها لدى الجميع (Universal validity) نتائج بارزة في نظرية المعرفة المرافقة له . فقد تبع ذلك أن صفة الشرعية لا تمنح الا لأشكال المعرفة التي تمس ما هو مشترك لدى كل الناس والتي تروق لكل الناس . ولم يكن مفهوم « الوعي في حد ذاته » الذي أنجبه وطوره هذا النمط الفكري الا استقطارا وتصفية لتلك الصفات في الوعي الانساني الفردي التي يمكن أن نفترض أنها واحدة لدى كل الناس ، سواء كانوا زنوجا أو أوربيين ، وسواء كانوا من ابناء القرون الوسطى أو من ابناء العصور الحديثة . وقد وُجد الأساس المشترك الأولي للوعي المشترك لأول مرة في مفهومي الزمان والمكان ، وكان شديد الارتباط بهما في المجال الشكلي المحض للرياضيات ، وكان يعم المفكرين شعور بأنهم يشيدون هنا - أي في مجال الرياضيات البحتة - منبرا يمكن لكل الناس أن يشاركوا فيه . وكان يعمهم شعور مماثل أن بالامكان بناء مفهوم الانسان الاقتصادي ، والانسان السياسي ، وما شابه، على أساس بعض الخواص البدهية ، وبصرف النظر عن الزمان والجنس والمكان . وما كان من الممكن التعرف عليه بتطبيق هذه البديهيات هو وحده الذي كان يعتبر قابلا للمعرفة ، وما عدا ذلك فكان يُعْزَى بكل بساطة الى « تشعب جوانب الحقيقة » (أو « تعدد وجوه الواقع ») - manifoldness of the real — وهو تشعب خاطىء ولا حاجة لأن تتعب النظرية « البحتة » نفسها بشأنه . وكان الهدف الأول والأهم لهذا النمط الفكري هو ايجاد كتلة من المعرفة المُصَفّاة من الشوائب ، المعرفة التي يعترف بصحتها الجميع ، ويمكن أن يتعلمها كل انسان وأن تُعَلَّم لكل انسان .

كل المعرفة التي كانت تعتمد على قابلية الناس لتقبل الافكار أو على خصائص اجتماعية

تاريخية معينة لأناس فعليين ـ كانت معرفة مشبوهة ومشكوك في صحتها وينبغي التخلص منها وإهمالها . ولهذا ، وفي المقام الأول ، كانت كل الخبرة التي تُبْنَى على أساس المدركات الشخصية المحضة لدى الفرد تُعْتَبَر خبرة مشكوك في صحتها . ونجم عن هذا رفض المعرفة النوعية الذي ذكرناه من قبل . وبما أن الادراك الحسي لدى الفرد ، بشكله الفريد الملموس ، هو من صنع الذات الحية في مجموعها ، وبما أن وصف هذا الادراك الحسي لم يكن يتم الا بصعوبة ، فان المرء كان يميل الى عدم الالتفات اليه والى إنكار وجود قيمة خاصة به .

كذلك فان كل انواع المعرفة التي لا يمكن أن تكتسبها الا فئات اجتماعية تاريخية خاصة ومعينة كانت موضع ريبة وشك . ولم تكن هناك حاجة لأي نوع من المعرفة سوى المعرفة الخالية من أية تأثيرات للنظرة الشاملة الى العالم (Weltanschauung) الخاصة بالذات . ولم يلاحظ المفكرون حينذاك أن العالم المُكَوَّن فقط مما هو قابل للتحليل وللقياس الكمي لم يكن يمكن اكتشافه الا على أساس نظرة محددة شاملة الى العالم . كذلك فانهم لم يدركوا أن هذه النظرة المحددة الشاملة الى العالم لم تكن بالضرورة مصدر الخطأ ، وأنها كانت تفتح أبوابا لمجالات في المعرفة ما كانت لتفتح بدونها

لكن أهم من هذا كله ، كانت هناك محاولة للتخلص من الاهتمامات والقيم التي يتألف منها العنصر البشري في الانسان . ولدى وصفنا لخصائص النمط البرجوازي العقلاني في التفكير ، لفتنا الانظار الى محاولة التخلص من الاهتمامات والمصالح حتى في السياسة ، والى اختصار النقاش السياسي وجعله مقصورا على الوعي العام المقبول لدى كل الناس (universal) والذي يقرره ويحكمه « قانون طبيعي » .

وبهذا كان ينقطع الارتباط العضوي بين الانسان بوصفه ذاتا تاريخية وبوصفه عضوا في مجتمع من ناحية ، وبين فكره من ناحية أخرى . ومن هذا يتكون المصدر الرئيسي للخطأ الذي علينا أن نعالجه في هذا السياق . انه قد يقال في مدح المعرفة الشكلية (formal knowledge) أنها متاحة بشكل أساسي للجميع ، وأن محتواها غير متأثر بالذات الفرد وبارتباطاته التاريخية والاجتماعية . لكنه من المؤكد ، من الناحية الأخرى ، أن هناك مواضيع بحث كثيرة غير متاحة الا لذوات معينين ، أو غير متاحة الا في عهود تاريخية معينة ، ولا تظهر أو تبين الا من خلال الاهداف الاجتماعية للافراد .

وكمثال على المواضيع الاولى غير المتاحة الا لذوات معينين هناك الشخص الذي يحب أو يكره ، ويتمكن من أن يرى في موضوع حبه أو كراهيته خصائص معينة لا يراها غيره ممن هم مجرد مشاهدين . كذلك فان هنالك نموذج من المعرفة لا يمكن أبدا تصوره داخل اطار مقولات الوعي التأملي المحض ـ أي الوعي في حد ذاته . ومن أول افتراضات هذا النموذج من المعرفة أننا لا

نعرف زملاءنا ورفاقنا الا من خلال العيش والتعامل معهم ، ليس فقط لأن ملاحظة الاشياء وادراكها يستغرق وقتا ، بل ايضا لأن الكائنات البشرية ليست لهم « صفات » يمكن أن تُرَى منفصلة عنهم أو « يمكن أن تُرَى بشكل آلي » كما تعودنا خطأ أن نقول . فنحن نتعامل هنا مع عملية ديناميكية في الانسان ، ويتمثل ذلك في كون خصائصه لا تبرز للعيان الا من خلال سلوكه المادي الملموس ومن خلال مواجهته للمشاكل الفعلية . حتى ادراك الذات لنفسها لا ينشأ من مجرد تأمل الذات ، ولكن فقط من خلال صراعنا مع العالم ـ أي أثناء سير العملية التي نصبح فيها لأول مرة واعين لذواتنا ولوجودنا .

وهنا يتلاحم ادراك الذات وادارك الآخرين تلاحما لا انفصام له مع النشاط والفعل والاهتمام ، ومع عمليات التفاعل الاجتماعي . وحينما تُفْصَل النتيجة عن العملية وعن اشتراك الناس فيها ، فان التحريف يصيب أهم الحقائق . لكن هذا هو الميزة الرئيسية لذلك النوع من التفكير المتجه نحو طبيعة ميتة ، وذلك لكونه يرغب ، بأي ثمن ، أن يلغي العلاقات الشخصية ، والادارية ، والعملية (processual) من المعرفة النشيطة ، لكي يتوصل الى نتائج نظرية خالصة ، منسقة تنسيقا متجانسا .

يُظْهر لنا المثال الذي أوردناه حالة من حالات تحكم الوضع في المعرفة وتقريره لها ، لأن هذه الحالة تقع في اطار العلاقات بين نماذج خاصة من الشخصيات واشكال خاصة من المعرفة . لكن هناك ايضا ميادين معينة في المعرفة ليس الوصول اليها مسألة شخصيات خاصة ، بل هو مسألة ظروف اجتماعية وتاريخية محددة ومسبقة . فثمة أحداث معينة في التاريخ وفي الحياة النفسية للناس لا تصبح مرئية الا في فترات تاريخية معينة ، وتفتح الطريق لاستبصارات معينة بواسطة سلسلة من الخبرات الجماعية المتزامنة مع نمو نظرة شاملة الى العالم . واذا عدنا الى موضوعنا الأصلي نضيف الى ما سبق أن هناك بعض الظواهر التي يعتمد ادراكها على وجود بعض الاهداف الجماعية التي تعكس مصالح طبقات اجتماعية خاصة واهتماماتها . يظهر اذن أن المعرفة الواضحة المعالم والتي يمكن بسهولة أن تأخذ شكل اشياء ملموسة هي أمر ممكن طالما كانت القضية قضية تفهم متمكن للعناصر الموجودة في الواقع الاجتماعي التي وصفناها ، بادىء ذي بدء ، بأنها مكونات راسخة ومتواترة (routinized) في الحياة الاجتماعية . ولا يبدو أنه توجد في هذا الميدان أية عقبات أمام صياغة القوانين ، لأن مواضيع الاهتمام نفسها تسير في تتابع منتظم ذي ايقاع وتناغم متكرر .

لكن حين ندخل ميدان السياسة حيث كل شيء في حالة صيرورة ، وحيث يساعد العنصر الجماعي فينا (بصفتنا ذوات عارفة) في تشكيل عملية الصيرورة ، وحيث لا يكون الفكر تأملا يقوم به مشاهد بل مشاركة فعلية واعادة تشكيل لعملية الصيرورة نفسها ـ حينذاك يبرز نموذج

جديد من المعرفة يكون فيه القرار ووجهة النظر ملتحمين التحاما لا فكاك منه . ولا يوجد في هذه الميادين ما يمكن أن نسميه وجهة نظر نظرية بحتة خاصة بالملاحظ . هنا يستمد الانسان رؤاه من غاياته نفسها ، حتى ولو كانت اهتماماته ومصالحه لا تلقي سوى ضوء عملي جزئي على ذلك القطاع من الواقع الكلي الذي يكون هو نفسه واقعا في حبائله ، ومتوجها نحوه ، بحكم غاياته الاجتماعية الأساسية .

في مثل هذه الحالات لا يجوز لنا أن نقطع الصلة القائمة بين المصلحة والتقييم والنظرة الشاملة من جانب ونتاج الفكر من الجانب الآخر . وحين تكون هذه الصلة قد قطعت من قبل فان علينا أن نقيمها ونرسخها من جديد . هذا هو عمل السوسيولوجيا طالما هي علم خاص بما هو سياسي . وهي لا تقبل أي رأي نظري يدعي أنه صحيح صحة مطلقة في حد ذاته ، ولكنها تعيد بناء وجهات النظر الأصلية التي كان العالم يبدو من خلالها بصفته كذا وكذا ، كما تحاول أن تتفهم كل الآراء المنبثقة عن منظورات متعددة عبر العملية كلها .

السياسة بصفتها علما على شكل سوسيولوجيا سياسية لن تكون ميدان معرفة منتهياً ومغلقاً وقابلاً للفصل عن العملية المستمرة التي انبثق منها . انها دائما في حالة صيرورة ، وتظل أبدا مرتبطة بمجرى الاحداث الذي تستمد وجودها منه . فهي تنشأ من النمو الديناميكي للقوى المتصارعة . وبالتالي فان هذه السوسيولوجيا السياسية قد تُبْنَى إما على منظورات احدية (one sided perspectives) تماما تعكس تفاعل الاحداث كما يراها حزب سياسي معين ، أو أنها قد تظهر في أكثر أشكالها تقدما ـ أي بصفتها محاولة تتجدد على الدوام وتهدف الى ايجاد تركيبة فكرية (Synthesis) تتألف من كل المنظورات الراهنة وتعمل على تحقيق مصالحة ديناميكية فيما بينها .

قد تعود فلسفتنا العقلانية وتكرر تأثيرها علينا ، فتثير فينا الأشواق الى وجهة نظر تتجاوز الزمان والتاريخ ، وتثير فينا الحنين الى « وعي في حد ذاته » تبرز منه استبصارات (insights) مستقلة عن المنظورات الخاصة وصالحة أبد الدهر . لكن لا يمكن بلوغ هذه الغاية دون إلحاق الضرر بموضوع البحث . واذا كنا نسعى الى علم عمّا هو في حالة صيرورة ، علم عن الممارسة والخبرة ولمصلحتهما ، فاننا لن نحقق هذا الهدف الا باكتشاف إطار جديد يستطيع فيه هذا النوع من المعرفة أن يجد التعبير الكافي المناسب.

٦ ـ قابلية المعرفة السياسية للنقل والتعليم

كان الدافع الأصلي للقيام بالبحث في مشكلة الايديولوجيا نابعا من الحياة السياسية ذاتها في أحدث تطوراتها . ولا يمثل هذا البحث علما مستوحى من المماحكات والحذلقات العقلانية في أمور صغيرة دقيقة . ان لدينا أكثر مما نريد من مثل هذه الصياغات للمشاكل ، ومن المزعج

والضار حقا أن نزيد عددها . لكن من يَنْكبّ على دراسة الايديولوجيا انما يحاول أن يمعن النظر في المشكلة التي يتعثر بها الناس وهم يحاولون أن يتكيفوا مع الحياة اليومية في المجتمع . وتتألف هذه المشكلة أساسا من الضرورة التي لا مفر منها والتي تتطلب أن يفهم المرء نفسه وخصمه في خِضَمّ العملية الاجتماعية .

ولا بد عند هذه النقطة أن نقدم بعض الافكار بخصوص الاشكال الخارجية لهذا العلم ، وقابليته للنقل والتعليم ، ومتطلبات نقله للاجيال القادمة . لقد اتضح مما قيل بخصوص الشكل الخارجي للعلم أن ذلك الجزء من علم السياسة الذي يتألف من معرفة واقعية ملموسة لا تنطبق عليه الاعتبارات القابلة للجدل (problematic) التي ذكرناها قبل قليل . ان ما هو قابل للجدل والنقاش في السياسة بصفتها علما وفي السياسة بمعناها الضيق (politics proper) لا يبدأ الا حين نصل الى ذلك المجال من الحياة الذي تتلاحم فيه مصالحنا وادراكاتنا ، والذي يجعل ما حدث من قبل يظهر تحت ضوء جديد .

لقد أوضحنا أنه توجد هنا أيضا علاقات يمكن اخضاعها للبحث . لكن لأن هذه العلاقات في صيرورة دائمة ، فانها لا يمكن أن تُعَلَّم الا اذا أخذنا في الحسبان ، في كل طور نريد أن نصفه ونعلمه للآخرين ، مركز الملاحظة الذي يجعل هذه العلاقات تتخذ صفات خاصة محددة . ينبغي أن يُنْسَبَ كل رأي الى موقع الملاحِظ وأن يتعادل معه . وينبغي أن نبحث في كل حالة عن سبب ظهور العلاقات بالشكل الذي تبدو به لدى كل وجهة نظر معينة . ولسنا نوفي الأمر حقه من التأكيد مهما بالغنا في التأكيد على أن هذه المعادلة الاجتماعية (Social equation) لا تؤلف مصدرا للوقوع في الخطأ بقدر ما تضع في مجال الرؤية بعض العلاقات المتبادلة التي ما كانت لولاها لتظهر وتتوضح . ان الصفة الأحدية الخاصة بأي مركز اجتماعي تتوضح أشد ما يكون الوضوح حين يُرَى هذا المركز جنبا الى جنب مع المراكز الأخرى . الحياة السياسية التي تستخدم دائما التفكير الذي ينطلق من منطلقات متعارضة تتعدل وتتحول اثناء تطورها بواسطة تخفيف حَدّة المغالاة في وجهة نظر ما عن طريق ما تكشف عنه وجهة نظر أخرى . لهذا فانه مما لا غنى عنه في كل وضع أن يكون لدينا منظور فكري شامل يغطي كل وجهات النظر .

لكن أكبر خطر يتعرض له التمثيل الكافي للعلاقات التي تهمنا في المجال السياسي بمعناه الضيق ، يكمن في كون الباحث يتخذ موقفا تأمليا سلبيا يميل الى تحطيم العلاقات المتبادلة التي تهم رجل السياسة في حد ذاتها . وينبغي أن لا يغرب عن البال أنه يوجد وراء كل العمل العلمي (مهما بدا مستقلا عن الأمور الشخصية) نماذج عقلية تؤثر الى حد كبير على الشكل الملموس للعلم. لنمعن النظر قليلاً في ميدان دراسة مجاور يعالج بأسلوب نظري مواضيع غير نظرية ـ أي تاريخ الفن. الموقف الأساسي في هذه

الدراسة يمثل مزيجا مركبا من المواقف الفردية للخبراء ، وعشاق الفن ، وجامعي التحف الفنية ، وفقهاء اللغة ، ومؤرخي الفكر . ولو كانت تواريخ الفن من تأليف فنانين يخاطبون فنانين ، أو من تأليف عشاق الفن ، لكانت هذه التواريخ شيئا مختلفا تماما. لكن تأليف تواريخ للفن من قبل عشاق الفن لم يصبح أمرا مألوفا الا في النقد المعاصر للفن .

وبالمثل ، فان المُنَظِّر قد يضل ويخطىء حين يقوم بدراسة السياسة لأنه يميل الى اخضاع موقفه السياسي النشط لموقفه التأملي الخاص ، وبهذا يخفي العلاقات الأساسية ويحجبها بدل أن يؤكد تشعباتها ويتعقبها . ان تعهد العلوم ورعايتها في بيئات أكاديمية يمثل خطرا كبيرا ، لأن الجو التأملي النظري السائد في المؤسسات الأكاديمية يكبت المواقف المناسبة لفهم قطاع فعلي في الخبرة البشرية . ومن البديهيات الخاطئة الشائعة في أيامنا أننا نعتقد أن العلم يبدأ بعد أن يحطم مدخلنا العملي الأصلي (أي الممارسة الحية) ويستبدله بمدخل نظري غريب على الخبرة الحية . وهذا هو أهم سبب في أن الممارسة لا تستفيد شيئا من هذا النوع من النظريات . وهذا يخلق بين النظرية والممارسة قدرا من التوتر تزيده الفلسفة العقلانية الحديثة حدة وسوءا . وخلاصة القول بخصوص الفرق الأساسي بين وجهة النظر التأملية العقلانية ووجهة النظر الحية المقبولة والمعمول بها في ميدان الممارسة ، هي أن رجل العلم يدخل موضوع الدراسة وهو يحمل معه ميلا الى الترتيب والتخطيط ، في حين أن رجل العمل ـ وهو في بحثنا الراهن رجل السياسة ـ يسعى الى التكيف مع معطيات العمل . أن تهدف الى التوصل الى نظرة فوقية عامة ومرتبة فهذا شيء ، لكن أن تسعى الى تكيف ملموس مع مقتضيات العمل فهذا شيء آخر . ان الرغبة في التكيف الملموس مع الاشياء تقودنا الى النظر اليها والى تأملها فقط وهي في سياق الاوضاع الحياتية التي تنشأ فيها . أما تلخيص الأمور تلخيصا مرتبا ومخططا فانه يمزق الارتباط العضوي إرَباً لكي يتوصل الى منظومة منسقة . لكن هذه المنظومة ، رغم بنيتها المصطنعة، مفيدة احيانا.

التوضيح بالامثلة سيلقى ضوءا آخر على هذا الفرق الأساسي بين الموقف التنظيمي وموقف التوجه الفعال نحو الحياة والتكيف النشط معها . توجد ثلاثة مداخل ممكنة الى النظريات السياسية الحديثة .

أولا : يمكن عرض النظريات بواسطة علم للنماذج (typology) مفصول عن اللحظات التاريخية الحاسمة ومقطوع الصلة بالأوضاع الملموسة التي تنشأ فيها تلك النظريات . ويرتب هذا العلم النظريات حسب أي تسلسل يشاء ، ويحاول ، في أحسن الاحوال ، أن يكتشف مبدأ نظريا ليتخذه قاعدة للتمييز فيما بين النظريات . ويسمى هذا النوع من علم النماذج الشائع في أيامنا علم النماذج « السطحي » لأنه يمثل محاولة لعرض تعدد وجوه الحياة على سطح موحد توحيدا مصطنعا . التبرير المعقول الوحيد الذي يمكن أن تناله هذه الطريقة التخطيطية هو أن هناك طرقا

مختلفة في الحياة ، وأن السير في طريق أو في آخر منها هو بكل بساطة مسألة اختيار . وتبعا لهذه الخطة يستطيع المرء أن يمنح النظريات أسماء ، وأن يرفق بها تصنيفات ، ولكن هذا سيحجب ترابطاتها الداخلية الحقيقية ، لأن النظريات ليست في الأصل أنماطا عامة للحياة بل هي مجرد تفرعات من أوضاع ملموسة .

وهنالك شكل آخر أكثر تعقيدا الى حد ما لعلم النماذج ذي البعدين (two dimensional) هذا ، وهو شكل أشير له من قبل . انه يسعى الى اكتشاف قاعدة للتمييز مبنية على مبدأ ، ومن المفضل أن يكون هذا المبدأ فلسفيا . وهكذا فان ستال (Stahl) [1] ،مثلا،وهو أول مُنَظِّر ومنظم (Theorist and systematizer) للنظام الحزبي الالماني ، قسم الاتجاهات السياسية المختلفة في زمانه الى قسمين على أساس مبدأين نظريين هما مبدأ الشرعية (legitimism) ومبدأ الثورة . وليس تصنيفه مجرد مسح للايديولوجيات الحزبية القائمة حينذاك ، بل يتضمن تفهما عميقا (insight) له . ولا شك أنه باخضاع تلك الايديولوجيات لهذه الثنائية الفلسفية عمق فهمنا لها . لكن المزلق المغري في مثل هذا الاستنتاج الفلسفي يكمن في كونه يبالغ في منح الاهمية لمبدأ نظري كان بالطبع قائما في تطورات القرن التاسع عشر ، ولكنه لم يكن مبدأ حاسما . ان علوم النماذج التي هي من هذا النوع تخلق الانطباع بأن الفكر السياسي يمثل ايجاد واستنباط احتمالات نظرية محضة .

يمثل النمط الأول في عرض النظريات السياسية أسلوب جامع التحف الفنية . أما النمط الثاني فيمثل أسلوب المنظم الفلسفي . وما يحدث في الحالتين هو أن النماذج التأملية النظرية لأشكال الخبرة تُفْرَضُ فرضا اعتباطيا وتعسفيا على الواقع السياسي .

ثانيا : الأسلوب الآخر في عرض النظريات السياسية هو النمط التاريخي الصرف . ومن الطبيعي أن هذه الطريقة لا تسلخ النظريات عن السياق التاريخي المباشر لكي تضعها جنبا الى جنب على مسطح تجريدي نظري ، ولكنها تقع في الخطأ المعاكس ، اذ تتمسك تمسكا شديدا بالسياق التاريخي . وتبعا لذلك ينصب اهتمام المؤرخ المثالي على المجموعة الفريدة من الأسباب التي تشرح قيام النظريات السياسية . ولكي يتوصل هذا المؤرخ المثالي الى تلك الأسباب وهذه النظريات يحشد في الصورة كل السوابق الفكرية في تاريخ الافكار ، ويربط النظريات بشخصيات فذة وافراد مبدعين . ونتيجة لهذا يستغرق المؤرخ في البحث عن الصفات الفذة في الاحداث حتى يستحيل عليه التوصل الى استنتاجات عامة بخصوص العملية التاريخية والاجتماعية كلها . وفي الحقيقة يعتز المؤرخون بالافتراض الذي يقول أننا لا نستطيع أن نتعلم

1 — Stahl, Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche (Berlin, 1863).

شيئا من التاريخ . واذا كان الأسلوبان الأولان في عرض النظريات والمذكوران اعلاه ، يخطآن بابتعادهما عن الاحداث الملموسة حتى يستحيل على المرء أن يعود من التعميات والنماذج والمنظومات الى التاريخ ، فان هذه الطريقة التاريخية تخطىء أيضا بالتصاقها الشديد بالاحداث المباشرة في التاريخ حتى أن نتائجها لا تصلح الا للاوضاع الملموسة الخاصة التي قامت بدراستها .

ثالثا : لكن هناك طريقة ثالثة تقف بين هاتين الطريقتين المتناقضتين المتطرفتين . هذا الأسلوب الثالث يختار طريقا وسطا بين التنظيم التجريدي النظري من ناحية والحدث التاريخي المباشرمن ناحية أخرى . وكل سياسي مفتوح البصيرة يعيش ويفكر بهذا الأسلوب بالذات ، حتى ولوكان لا يعي ذلك . ويقوم هذا الطريق الثالث على محاولة فهم النظريات وفهم ما يطرأ فيها من تغيرات هامة على ضوء ارتباطها الوثيق بالفئات الجماعية والأوضاع النموذجية الكلية التي تنشأ فيها وتعمل في الوقت نفسه على شرحها وتفسيرها . ولا بد هنا من اعادة بناء الارتباط الداخلي بين الفكر والوجود الاجتماعي . هنا ليس « الوعي في حد ذاته » هو الذي يختار بشكل اعتباطي من بين خيارات عديدة ممكنة ، وليس الفرد الفذ الواحد هو الذي يبني نظرية تفي بالغرض (ad hoc) وتناسب حاجات الوضع ، بل ان الفئات الاجتماعية ذات البنية الخاصة هي التي تصوغ النظريات المتفقة مع مصالحها كما تراها هي في أوضاع معينة . ونتيجة لذلك يُكْتَشَفُ لكل وضع اجتماعي خاص نمط خاص في التفكير وامكانات خاصة للتوجه والتكيف . لكن القوى الجماعية التي تحكمها طبيعة بنيتها تستمر في الوجود بعد انتهاء الفترة التي يدوم فيها الوضع التاريخي الواحد . ولهذا السبب وحده تستطيع النظريات وامكانات التوجه والتكيف أن تستمر في الوجود . ولا تشعر القوى الجماعية بالحاجة الى نظريات جديدة والى امكانات جديدة للتوجه والتكيف الا بعد أن تتغير أوضاعها البنيوية وتحل محلها بالتدريج أوضاع بنيوية جديدة .

ان من يفهم التوازن البنيوي الذي يكمن وراء كل وضع تاريخي وكل حدث تاريخيّ ، ويجعل قيامهما ممكنا ـ هذا الشخص هو وحده القادر على متابعة مسيرة الاحداث بذكاء . أما أولئك الذين يلازمون المجرى المباشر للاحداث التاريخية ولا يرتفعون فوقه ، وأولئك الذين يضيعون أنفسهم تماما في متاهة العموميات النظرية التجريدية بحيث لا يهتدون أبدا الى طريق العودة الى الحياة العملية ـ أولئك جميعا لن يستطيعوا أبدا أن يتابعوا المعنى المتغير للعملية التاريخية .

كل سياسي يعمل على هذا المستوى من الادراك والوعي المناسب للمرحلة الراهنة من تطورنا الفكري ، انما يفكر ضمنا ـ ان لم يكن صراحة ـ على ضوء الاوضاع البنيوية . فهذا النمط في التفكير هو وحده الذي يعطي معنى وصلابة للعمل المتوجه نحو أحد الأهداف البعيدة ، مع أن القرارات المؤقتة تعتمد على توجهات مؤقتة . وبهذا يحمي السياسي نفسه من العموميات

التخطيطية الفارغة ، وفي الوقت نفسه يعطي نفسه مرونة تُعْفيه من الاعجاب الشديد بأي حادث واحد من احداث الماضي ومن اعتباره نموذجا صالحا لعمله في المستقبل .

الانسان الذي يقوم بنشاط ذي غاية وهدف لن يسأل كيف تصرف زعيم محترم في وضع سابق ، بل يسأل كيف كان ذلك الزعيم سيتصرف ويكيف نفسه حقا مع الوضع الحاضر . ان قدرة المرء على اعادة توجيه نفسه وتكييفها ازاء كل مجموعة من العوامل حديثة التكوين ، هي صلب القابلية الأساسية العملية في الذهن الذي يسعى دائما الى التوجه توجها مناسبا مع متطلبات العمل . وان الوظيفة الخاصة للتربية السياسية تتمثل في ايقاظ هذه القابلية ، ووضعها في حالة استنفار دائم ، وجعلها فعالة ازاء المشاكل التي تواجهها .

لدى عرض العلاقات السياسية المتبادلة ، لا يجوز السماح للموقف التأملي النظري الصرف أن يحل محل حاجة السياسي الى التوجه النشيط الفعال . ولأن أسلوبنا التعليمي مُوَجَّه أساسا نحو الموقف التأملي ، ولأننا نهدف ، لدى تعليم مادة الدراسة ، الى القيام بدراسة عامة منظمة أكثر مما نهدف الى خلق توجه ملموس نحو الحياة وتكيف معها ، فان من الضروري أن نحدد على الأقل نقطة انطلاق بالنسبة للمشاكل الخاصة بتربية اجيال المستقبل وتهيئتها للميدان العملي والسياسي .

لا يتسع المجال هنا لمعالجة كل تشعبات المشكلة . لذلك يكفي أن نعرض القاعدة البنيوية للعلاقات المتبادلة التي تظهر في هذا المجال . ان اشكال وطرائق نقل المواضيع النفسية والاجتماعية تختلف باختلاف طبيعة الأسس البنيوية للجماعة التي تستند اليها تلك الاشكال والطرائق . [1] فالتدريب الفني مثلا لا تصلح له الا طريقة تعليمية معينة وشكل معين من اشكال الفئات الاجتماعية . وكذلك الحال بالنسبة للتدريب العلمي . أما تعليم المعرفة الرياضية فيتطلب طرق تدريس وعلاقات بين المعلم والطالب مختلفة عن طرق التدريس ونوع العلاقات التي يتطلبها تعليم المواضيع الثقافية . والشيء نفسه يصح بالنسبة للمواضيع الفلسفية المتناقضة مع المواضيع السياسية .

يُظْهِر التاريخ والحياة العملية أن هناك بحثا دائبا ـ ربما لا شعوريا ـ عن طرائق تدريس أكثر كفاءة في مختلف الحقول . فالحياة عملية متواصلة في التدريب والتعليم ، وتتكون الاعراف

(١) حاولت المدرسة المعنية بدراسة الظواهر(phenomenological) على عكس ما فعله المذهب العقلاني، أن تبين أن للمعرفة أكثر من شكل واحد. انظر كتابَيْ ماكس شيللر (١٩٢٥)، (١٩٢٦)، وكتاب هايديجر (١٩٢٧) الذي يعرض، بصورة غير مباشرة، الكثير مما له قيمة في هذا المجال، لكنه لا يعالج الطبيعة الخاصة للمعرفة السياسية.

Max Scheler, **Die Formen des Wissens und die Bildung** (Bonn, 1925).

Max Scheler, **Die Wissensformen und die Gesellschaft** (Leipzig. 1926).

Heidegger, «Sein und Zeit», **Jahrbuch für** .

Philosophie und phanomenologische, Bd. 8 (Halle, 1927).

فيها والتقاليد والعادات بواسطة عمليات وفي أوضاع لا ندري عنها شيئا . وباستمرار تتغير أشكال التزامل والترافق كما تتغير من لحظة الى أخرى العلاقات بين الافراد ، والعلاقات بين الأفراد والجماعات . ففي أحد الاوضاع نواجه اقتراحا ، ثم نواجه مشاركة فورية عضوية ، ثم حساسية تجاه الآخرين ، ثم لجما وكبحا يفرضه الآخرون ، وما الى ذلك . وليس من الممكن أن يقام هنا علم كامل لنماذج اشكال الاتصال وتبادل الخبرات البشرية . فهذه الاشكال سرعان ما تظهر وسرعان ما تختفي في العملية التاريخية ، ولا يمكن فهمها الا داخل سياقها الحي وتغيراتها البنيوية . انها لا تُفْهَم في فراغ .

سنصف ، كخطوة أولى ، اتجاهين في الحياة الحديثة يلعبان دورا مهما في التشكليل الداخلي والخارجي للجيل القادم . فهناك ، من ناحية ، ميل متفق مع الفلسفة العقلانية الحديثة ، الى عَقْلَنَةَ اشكال التعليم واشكال نشر المعرفة ، وجعلها أشكالا متجانسة . وهناك ، من ناحية ثانية ، تيار مضاد تمثله الفلسفة الرومانتيكية التي ترغب في العودة الى أشكال تربوية أقدم وأكثر « أصالة » .

وسنوضح معنى هذا بالامثلة . بالنسبة لتعليم المعرفة التصنيفية(classificatory)تمثل المحاضرة انسب نموذج في فن التعليم . حين تكون المعرفةمن النوع الذي يتطلب تنظيما، وتصنيفا في نماذج ، أو تبويبا بأية طريقة أخرى ، فان أكفأ شكل تعليمي يتكون ، حسبما يبدو ، من ذلك النوع الخاص من الخضوع والطاعة (subordination) اللذين نلمسهما بوضوح حين نستمع الى محاضرة . «المستمع» بوصفة مجرد « مستمع » يكتفي بأن يحيط علما بما يقال . ويكمن في هذا الوضع افتراض - موجود ضمنا في المحاضرة نفسها - بأن العوامل الشخصية الذاتية المحضة قد أزيلت تماما . وهكذا يؤثر عقل المعلم على عقول المستمعين في جو روحاني مهذب معزول عن الوضع الحياتي المادي . لكن حين لا يدور موضوع الدراسة في المحاضرة حول نصوص مقدسة أو رسمية ، بل حول مواضيع عامة قابلة للبحث الحر والتحقيق المستقل القابل للفحص والمراجعة ، فان النقاش بعد المحاضرة يصبح أمرا ممكنا . وهذا يبرر قيام ما يسمى حلقات البحث (seminars) . الميزة الأساسية هنا أيضا هي أن الدوافع الذاتية والعاطفية والعلاقات الشخصية تُهْمَل وتُطْرَح الى أبعد ما يمكن في الخلفية ، وذلك كي يتاح مقارنة الامكانات النظرية التجريدية بعضها بالبعض الآخر على أساس من الوقائع .

من ناحية الموضوع ، يبدو أن هذا النوع من الرابطة التعليمية بين المحاضر وجمهوره ، ونموذج الاتصال الذي تتضمنه تلك الرابطة ، يمكن تبريرهما في العلوم التي يسميها الفريد فيبر (Alfred Weber) [1] علوما حضارية (Civilizational) : أي أشكال المعرفة التي لا تخضع

(1) Alfred Weber, «Prinzipelles zur Kultursoziologie,» **Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik** (1920)

لتأثير النظرة الشاملة الى الحياة (Weltanschauung) أو لتأثير الدوافع الشخصية - الارادية. لكن القول بامكان تطبيق هذا النموذج من الاتصال وهذا الأسلوب التعليمي على العلوم الثقافية أو حتى على العلوم الموجهة نحو الممارسة المباشرة، فهو قول قابل للجدل. أما الفلسفة العقلانية الحديثة ونموذج المعرفة والاتجاه الملازم لها، فتدعي أنه ينبغي جعل هذا النمط الخاص الوحيد للصلة بين المعلم والطالب، وأسلوبهما في التخاطب نموذجا يحتذى، وأنه ينبغي تطبيق هذا النموذج في ميادين المعرفة الأخرى.

المؤسسات التربوية في القرون الوسطى التي كانت تقوم على أساس المذهب المدرسي (scholasticism)، والجامعات في عصر الاستبداد المطلق (age of absolutism) التي كانت غايتها الرئيسية تدريب وتخريج موظفي الدولة - تلك المؤسسات وهذه الجامعات كانت ذات أثر كبير في تطوير هذا النمط التعليمي وتوسيعه وترسيخه. أما الطوائف الدينية المحظورة وأماكن العبادة غير الرسمية التي لم تكن مهتمة أساسا بالتدريب الفني المتخصص، والتي كانت اليقظة الروحية في نظرها شرطا أساسيا مسبقا للمعرفة والبصيرة والفهم العميق، فقد طورت اشكالا أخرى للتواصل البشري في العملية التعليمية، وتعهدت بالرعاية أنماطا أخرى لنقل التراث الفكري.

في حقبتنا التاريخية الراهنة اتضح عدم كفاءة النظام التعليمي الذي يحصر نفسه في نقل المعرفة وتوصيلها للطلاب على أساس نظام المحاضرات الذي يُخْضِع « المستمع » « للمحاضر». وأصبح عدم الكفاءة ملموسا بشكل حاد في تلك الميادين التي تعودنا أن نشير اليها باسم « الفنون ». هنا أيضا حل التدريب في الأكاديميات محل الشكل القديم من الصلة بين المعلم والطالب. كانت « الورشة » هي النموذج الأصلي لهذا التدريب. لكن نوع الروابط التي تتميز بها « الورشة » يجعلها أنسب من المدارس بالنسبة للمواضيع المراد تعليمها. فالورشة تخلق رابطة من الاشتراك المتبادل في العمل بين معلم الصنعة والصبي المتمرن عليها. هنا ليس على معلم الصنعة أن يعطي شرحا نظريا منظما، وليس على الصبي المتمرن أن « يحيط علماً » بهذا الشرح، وكل ما يُعَلِّمُه صاحب الصنعة يظهر في أوضاع مادية ملموسة كلما سنحت الفرصة لذلك، ولا يكتفي المعلم بمجرد الشرح بالكلام. هنا يعمل المعلم والصبي المتمرن معا، يساعد أحدهما الآخر، ويشتركان معا في اتمام تلك المشاريع الخلاقة التي قد تخطر في أول الأمر على بال أي منهما. وهنا تنتقل روح المبادرة من المعلم وتلقى صدى وقبولا طيبا عند التلميذ. ومع انتقال أصول الصنعة الى التلميذ، تنتقل اليه معها أفكار المعلم وأسلوبه، ليس عن طريق النقاش النظري، بل عبر مسيرة التعاون الخلاق في توضيح الهدف وتنفيذه معا. وهنا تتأثر شخصية الصبي كلها بشخصية المعلم. وهنالك فرق كبير بين هذه العلاقة الانسانية ومجرد « أخذ العلم »

الموجود في نظام المحاضرات . هنا لا يتعلم التلميذ نظاما ومخططا نظريا ، بل يتعلم دائما توجها وتكيفا كاملين (وفي حالة العملية الفنية ، يتعلم الاحساس بالشكل ويتعلم تذوق الشكل الفني) . وهنا أيضا تكرر الاوضاع المتشابهة نفسها ، ولكنها تُفْهَم على ضوء طبيعة ووحدة العمل الفني المراد خلقه من جديد .

وقد أدرك الفكر الرومانتيكي هذا بالغريزة واعترف بتفوق هذا الشكل من الترابط والتزامل الذي تتميز به « الورشة » ، ولهذا أكد التيار الرومانتيكي على الضرر الذي تُلْحِقُه الاكاديميات بالفنون التشكيلية ، أو بَيَّنَ على الاقل أن الفن المبدع يوجد حقا لا بسبب الاكاديميات بل رغما عنها . ولهذا كان يُنْظَر بخوف الى كل حركة تتجه الى تشكيل التعليم السياسي أو الصحفي بالنمط الاكاديمي نفسه . وفي هذا الميدان يجد المذهب العقلاني في الفلسفة الرومانتيكية قوة تعوض النقص الموجود فيه . وفي الواقع ، لقد حققت هيمنة التيار الرومانتيكي بعض النتائج العملية في بعض الحقول ـ كالحِرَف مثلا ، أو لنأخذ مجالا آخر ، في مدارس التمريض وفي رياض الأطفال .
وقد لاقى التيار الرومانتيكي قبولا في كل مجالات الحياة التي كان المذهب العقلاني قد حل فيها محل شكل العلاقة التعاونية التي كانت قد نمت اصلا وترعرعت في الورشة . ولم يكن احلال الأسلوب العقلاني محل العلاقة التعاونية في هذه المجالات ضرورة ملحة ناجمة عن حقائق الوضع وملابساته ، بل كان فقط نتيجة لحافز ملازم للعقلانية يدفعها الى التوسع الشكلي .

لكن الاتجاه الرومانتيكي يبلغ أقصى مداه حين تصبح المعرفة المنظمة مطلبا أساسيا مسبقا لا غنى عنه في الحياة الحديثة . فكلما ارتقى مستوى التدريب وتَعَقَّد شكل المهارة الفنية يزداد الشك في صلاحية أساليب الورشة . لكن حتى في هذه المستويات العليا من النشاط الفني هنالك مبالغات كثيرة يمكن أن تنسب الى مغالاة لا داعي لها في العقلنة . (نذكر هنا تشابها بنيويا مناسبا في المغالاة العقلانية والمبالغة البيروقراطية في المشاريع والمؤسسات الرأسمالية) . لهذا فانه في مقدورنا أن نقرر بدقة الحدود التي يصبح عندها التيار الرومانتيكي المضاد غير قابل للتبرير .
التعليم الاكاديمي للمهندسين المعماريين ، مثلا ، أصبح تعليما يستند الى مؤسسات تربوية ، ولا يجوز أن ننسب هذا بشكل كلي ودون استثناء للمغالاة العقلانية في عصرنا ،ولكن ينبغي أن ننسبه الى الظروف الواقعية والتعقيد القائم في المعرفة التقنية ، وهو تعقيد جوهري ولا بد من فهمه والتمكن منه والسيطرة عليه . أضف الى هذا أنه يجب علينا أن ندرك أن وجود وهيمنة منهجنا العقلاني ليس ظاهرة نخطط لها عقلانيا عن سبق العمد والاصرار ، بل هو ظاهرة نشأت بشكل طبيعي من الحالة العضوية لعملية التطور الاجتماعي كلها . وبناء عليه فانه لا يجوز لنا أن نطرد المذهب العقلاني من المواقع التي نشأت حديثا والتي تلبي العقلانية حاجة عضوية فيها . لكن واجبنا يقضي أن نطرد العقلانية من المواقع التي أقحمت نفسها فيها ـ لا لضرورة ملحة ولكن فقط

بدافع رغبتها في التوسع - وحاولت أن تطبق عليها طرائق عقلانية حتى حين تكون الأساليب المباشرة العفوية ما تزال فعالة فيها . ان تعليم المتطلبات التقنية المحضة في الهندسة لم يعد ممكنا في « الورشات » . لكن أسلوب التعليم في « الورشات » ما زال ممكنا ومفيدا حيثما نكون بصدد دوافع خلاقة لا تزال في مرحلة النمو . هنا نستعمل ونطبق أشكال التزامل التعليمي التعاوني ، وهي أشكال مصممة « لايقاظ » الاهتمام ولنقل التفهم العميق للأمور .

لكنه لم يعد من الممكن العثور على الحل في أي من هذين الأسلوبين المتطرفين ، بل أصبح العثور على حل يستند الى طريقة واقعية تقع في وسط التيارات المتصارعة في زماننا . وهذا الطريق الوسط يتطلب منا السعي لكي نكتشف ، في كل حالة ملموسة وطبقا لكل موضوع ، الى أي مدى نستعمل الطريقة التنظيمية التخطيطية ، والى أي مدى نطبق الأسلوب التعليمي الشخصي التعاوني .

ما قيل هنا بصدد تعليم « الفنون » ينطبق - بعد اجراء كل التغييرات اللازمة - الى حد كبير على تعليم السياسة . حتى الآن كانت السياسة بوصفها « فنا » تُعَلَّم وتُنْقَل بشكل عرضي ، أي « كلما سنحت الفرصة » .

لقد ظلت المعرفة والمهارة السياسية حتى الآن تصل للجيل الجديد بطريقة عامة ومتقطعة (spasmodic) . وكان تعليم الأمور السياسية في جوهرها يُتْرَكُ للمناسبات التي تحدث بالصدفة . ما كان يعنيه الاستوديو بالنسبة للفن الخلاق ، وما كانت تعنيه « الورشة » بالنسبة للصناعات اليدوية ، هو نفس ما كان يعنيه النادي بشكله الاجتماعي بالنسبة للسياسة البرجوازية الليبرالية . ذلك أن النادي شكل خاص من أشكال الترافق الانساني ، تطور ونما دون قصد من أحد ، وصار وسطا مناسبا للاصطفاء الاجتماعي على الطريقة الحزبية ، كما أصبح قاعدة لتحقيق الطموح السياسي للافراد ، ولرعاية المصالح الجماعية للجماعات . البنية السوسيولوجية الخاصة بالنادي هي المفتاح لفهم أهم اشكال التعليم المباشر غير الرسمي للمعرفة السياسية ، وهي اشكال كانت تنبثق عن اهتمام المعنيين بالأمر . لكننا نلاحظ هنا ما سبق أن لاحظناه في الفنون ، وهو أن اشكال التعليم والتدريب الأكثر أصالة وعفوية والتي تستند الى الفرص السانحة ، ليست كافية . فعالمنا اليوم معقد أشد التعقيد ، وكل قرار - لكي يعتمد في جزء منه فقط على المعرفة والتدريب اللذين توفرهما الفرص السانحة - يتطلب معرفة متخصصة كبيرة جدا ومنظورا عريضا جدا لكي يجعل المعرفة والمهارة اللتين تم اكتسابهما عن طريق التزامل والترافق العرضي كافيتين على المدى الطويل . ان الحاجة الى التدريب المنظم اصبحت تتجه الى اعطاء من يطمح لاتخاذ السياسة أو الصحافة مهنة تدريبا متخصصا . وسيزداد هذا الاتجاه قوة في المستقبل . لكن هنالك من الناحية الأخرى خطر كامن في احتمال أن يتجاهل هذا التدريب المتخصص جوهر العمل

السياسي . ان المعرفة الموسوعية المحضة التي لا تؤكد أهمية السلوك العملي لن تكون ذات نفع كبير . وفي الوقت نفسه ستبرز مشكلة ـ بل ان هذه المشكلة ظاهرة بالفعل لمن لهم رؤيا راسعة ـ تتمثل بالسؤال التالي : هل نترك تدريب السياسيين ، دون ضجة أو اهتمام ، للمدارس الحزبية ؟

للمدارس الحزبية في هذا المجال ميزة وفائدة معينة ألا وهي أن تلقين القيم المتفقة مع مصالح خاصة يتم تقريبا بشكل آلي ويتغلغل في موضوع الدراسة في كل مستوى من مستويات العرض . جو النادي الذي كان اهتمام الأعضاء يتأثر به ينتقل هنا دون أن يدرك ذلك أحد ويتحول الى بحث وتعليم . المشكلة الحقيقية هنا هي معرفة ما اذا كان هذا الشكل من التربية السياسية هو الشكل الوحيد المرغوب . ذلك أنه يتبين ، لدى التفحص والتمعن الدقيق ، أن هذا الشكل من التعليم السياسي الحزبي ليس أكثر من رعاية لمجموعة معينة من القيم والمنظورات التي تمليها وجهة نظر جزئية خاصة بشريحة اجتماعية وسياسية معينة .

لكن أليس من الممكن أن يوجد شكل من أشكال التعليم السياسي ، يفترض مسبقا ضرورة وجود اختيار حر نسبيا من بين خيارات متعددة ممكنة ، ويكون بدرجة متزايدة قاعدة لطبقة المفكرين الحديثة ؟ ألا ينبغي أن يوجد مثل هذا الشكل من التعليم السياسي ؟ ألا ينبغي أن يكون هو القاعدة لطبقة المفكرين ؟ ألسنا نتخلى ، دون ضجة ، عن واحد من منجزات التاريخ الأوربي الهامة ، تماما في اللحظة الحرجة الحاسمة التي تهدد فيها الآلية الحزبية باغراقنا وابتلاعنا ، اذا لم نقم بمحاولة لتقوية تلك الاتجاهات التي تتيح لنا أن نتخذ قرارات على أساس من التوجه الكلي المسبق ؟ ألا يمكن اثارة الاهتمامات الا بواسطة التلقين العقائدي ؟ أليست المصالح والاهتمامات التي تخضع للنقد وتنبثق من النقد مصالح واهتمامات أيضا ، وربما كانت مصالح واهتمامات من نوع أسمى وأرقى ، وبالتالي لا يجوز اهمالها والتخلي عنها دون تأمل وتفكير كبيرين ؟

على المرء أن لا يسمح لنفسه أن يصبح أسيرا لعالم العقائد الضيق وأسيرا للعبارات ووجهات النظر السائدة لدى جماعات متطرفة . وعليه أن لا يفترض أن الاهتمامات والمصالح الملقنة هي وحدها الاهتمامات والمصالح ، وأن العمل الثوري أو العمل المضاد للثورة هو وحده العمل . فهنا يُصرِّ كل من الجناحين المتطرفين في الحركة السياسية على أن يفرض علينا تصوره ومفهومه وممارساته الأحدية (one - sided) ،وبهذا يحجب عنا ما يقبل الجدل والنقاش . ألا بد من الافتراض أن ما يمهد للتمرد والثورة هو وحده العمل السياسي ؟ أليس التحول المستمر في الظروف والتغير المستمر في الناس عملا أيضا ؟ ان أهمية الاطوار الثورية يمكن أن تُفْهَم من وجهة نظر الكل ، لكن حتى حينما تُفْهَم تلك المراحل بهذا الشكل فانها تظل ذات وظيفة جزئية في العملية الاجتماعية كلها . هل علينا أن نفترض أنه لا يوجد تقليد تربوي أو شكل تربوي مطابق

لتلك الاهتمامات التي تسعى الى ايجاد وترسيخ توازن ديناميكي ، وتتوجه نحو الكل ؟ أليس من المصلحة الحقيقية للجميع أن تقوم مراكز كثيرة تشع منهـا تلك الاهتمامـات السياسية المتشبِّعة بحيوية وجهة النظر النزاعة الى النقد ؟

ثمة حاجة ماسة الى ذلك النوع من التعليم السياسي الذي يتاح فيه تعليم المواضيع التاريخية والقانونية والاقتصادية اللازمة لمثل هذا التوجُّه النقدي ، وتعليم الأسلوب الموضوعي للسيطرة على الجماهير ولايجاد رأي عام والتحكم به . وعلى مثل هذا التعليم أن يأخذ في الحسبان وجود مجالات ترتبط فيها الاهتمامات ارتباطا وثيقا حتميا بعمق الفهم وجلاء البصـيرة . وأكثـر من ذلك ، ان المواضيع المتصلة بهذه المجالات ينبغي أن تُعْرَضَ بأسلوب يفترض مسبقا أننا ندرس هنا أناسا لا يزالون يبحثون عن حلول ولم يتوصلوا بعد الى قرارات نهـائية . ونتيجـة لذلك سيصبـح من الممكن أن نقرر أين يمكن أن نطبق اشكال التزامل التعليمي الشكلي والنظري ، وأين نطبـق نماذج التزامل السياسي الأكثر حيوية والمتوجه نحو العمل .

وهكذا يبدو أنه لا يمكن فهم العلاقات المتبادلة في المجال السياسي بوجه خاص إلا من خلال النقاش الذي تكون الاطراف المشتركة فيه ممثلة لقوى حقيقية في الحياة الاجتماعية. ولاشك مثلا، أن على العملية التي تهدف الى خلق القدرة على التوجه الفعال أن تركز اهتمامها على الاحداث المباشرة والواقعية التي يمكن أن تتاح للطالب فرصة المشاركة فيها. وليس ثمة فرصة لكسب الفهم العميق للبنية الخاصة بالميدان السياسي أنسب وأصلح من مقارعة الخصوم حول القضايا المباشرة النابضة بالحياة . ففي مثل هذه المناسبات والمقارعات تستطيع القوى المتصارعه ووجهات النظر المتعارضة أن تعبر عن نفسها .

الذين يتمتعون بمثل هذه القدرة على الملا-حظة المستندة الى التوجه الفعال سيرون التاريخ بطريقة مختلفة عما تراه بها غالبية معاصريهم . وتبعاً لذلك لا يعود التاريخ يُدْرَس من وجهة نظر الخبير بالملفات (archivist) فقط ، أو من وجهة نظـر الفيلسـوف الاخلاقـي (moralist) فقط . لقد مرت كتابة التاريخ بمراحل عديدة : مرحلة كتابة التاريخ على شكل أساطير ، ثم المرحلة المتواضعة في كتابة التاريخ حسب تسلسله الزمني ، ثم كتابته على شكل نثر فني رفيع ، ثم على شكل عمل فني ، ثم على شكل عرض تصويري حي ومشرق ، حتى وصل الى شكل حنين رومانتيكي للاستغراق في الماضي . لقد سبق للتاريخ أن خضع لتحولات عديدة وبامكانه اليوم أن يتحول من جديد .

لقد كانت هذه الانماط في التفسير التاريخي تتفق وتتطابق مع التوجهات نحو الماضي المهيمنة في العصور المتلاحقة . وحين يعود نمطنا الجديد في التوجه الى الحياة (النمط الـذي يسعـى الى اكتشاف العلاقات البنيوية السوسيولوجية) من عالم الحياة السياسية الى ميدان البحث العلمي ،

سينشأ شكل جديد في كتابة التاريخ يتفق مع هذا النمط . لكن هذا الشكل الجديد في كتابة التاريخ لا يعني أن تَقِلّ الأهمية الممنوحة لدراسة المصادر أو المنسوبة للنبش في الملمات، كما أنه لا يعني أن الاشكال الأخرى في كتابة التاريخ ستزول من الوجود . لا تزال توجد اليوم حاجات لا يلبيها سوى التاريخ السياسي « المحض » وأخرى تتطلب عرضاً شكلياً (morphomogical) للتاريخ . لكن الدوافع التي تنبثق من نمطنا الراهن في التوجه نحو الحياة والتكيف معها ، والتي تقودنا الى رؤية الاحداث الماضية بوصفها سلسلة متلاحقة من التغيرات في البنية الاجتماعية ، فانها لا تزال في بداياتها . ولن يكون توجهنا الحالي نحو الحياة كاملا الا إذا أدرك هذا التوجه استمراريته مع الماضي ، وفَهِمَها . وحين تُرَسِّخ وجهة النظر هذه نفسها في الحياة ، سيصبح الماضي أيضاً مفهوماً وجلياً على ضوء الحاضر .

٧ ـ الانواع الثلاث لسوسيولوجيا المعرفة .

لم نستطع حتى الآن أن نقدم حلاً واضحاً ومحدداً لمشكلتنا ، واضطررنا للاكتفاء بالكشف عن العلاقات المتبادلة الخفية ، واعادة البحث والنظر في القضايا التي كانت تبدو محلولة ومنتهية . ما جدوى أن تُعْطَى لنا أجوبة مطمئنة بخصوص السياسة بصفتها علماً طالما بقي التفكير السياسي غير متفق مع الاجوبة ؟

قبل كل شيء علينا ان نفهم أن التفكير التاريخي والسياسي ينتج نوعاً من المعرفة خاصاً به ، وأن هذه المعرفة ليست نظرية محضة ، بل تحتوي على فهم حقيقي عميق . وبالمثل علينا أن ندرك ونعترف أن المعرفة التاريخية والسياسية هي دائماً معرفة جزئية ، ولا ترى الاشياء إلاّ من خلال منظورات معينة ، وأنها تنشأ مرتبطة بمصالح فئات جماعية وتنمو وهي على اتصال بها ، ولكنها رغم ذلك تعرض بالفعل رأياً في الواقع كما يُرَى من زاوية خاصة . ولهذا السبب قمنا بتحليل تاريخي سوسيولوجي مفصل لصياغة المشكلة ، وكان الغرض من هذا التحليل هو أن نبين أن القضية الأساسية بخصوص العلاقة بين النظرية والممارسة تختلف تبعاً لكونها تُرَى من زاوية بيروقراطية أو تاريخية أو ليبرالية او أشتراكية شيوعية أو فاشية . ولكي نفهم ونُقَدِّر الطبيعة الخاصة للفكر السياسي ، من الضروري أن نكون قد فهمنا جيداً الفرق بين المعرفة المتوجهة نحو العمل والمعرفة التي لا تستهدف سوى التبويب والتصنيف .

وأخيراً كان لا بد أن نوضح أن خصائص اشكال نقل المعرفة وتعليمها هي خصائص متناسبة مع المتطلبات الخاصة بالتربية السياسية . ولهذا فقد قمنا بتقديم دراسة مفصلة لأشكال العرض والتعليم .

حين ندرك هذه الفروق بوضوح ، ونأخذ في الحسبان الصعوبات الناجمة عن ذلك ، فقد

نتمكن من العثور على حل كاف لمشكلة إمكان قيام علم في السياسة . وتقدم سوسيولوجيا المعرفة مثل هذا التحليل الذي يظل يتذكر أن المعرفة السياسية مرتبطة بنمط الحياة ، كما يظل يحاول أن يتفهم أشكال عرض المعرفة من الزاوية الاجتماعية النشطة الفعالة . ولن نتمكن من الغوص الى اعماق طبيعة المعرفة السياسية دون أن نتسلح بنموذج صياغة المشاكل الذي تزودنا به سوسيولوجيا المعرفة . لكن سوسيولوجيا المعرفة لا تزال تترك الباب مفتوحاً أمام ثلاثة أنواع من التحليل .

أولاً : بعض الناس ـ بعد أن يدركوا أن المعرفة التاريخية والسياسية مرتبطة دائماً بنمط من أنماط الوجود وبمركز من المراكز الاجتماعية ـ يميلون بسبب هذا التحديد الاجتماعي للمعرفة الى انكار احتمال التوصل الى الحقيقة والفهم . هذا هو جواب أولئك الذين يأخذون معاييرهم ونماذجهم الخاصة بالحقيقة من ميادين أخرى في المعرفة ويعجزون عن ادارك انه ربما كان لكل مستوى من مستويات الواقع شكله الخاص به في المعرفة . وليس ثمة أخطر من هذا التوجه الضيق الأحدى (one-sided) نحو مشكلة المعرفة .

ثانياً : اذا كان المرء قد تفحص المشكلة من وجهة النظر هذه ، وتوصل الى هذه النتائج ، يقوم احتمال ثان للسير في طريق آخر . ويتألف هذا الطريق من تكليف سوسيولوجيا المعرفة بواجب اكتشاف وتحليل « المعادلة الاجتماعية » القائمة في كل رأي تاريخي وسياسي . وهذا يعني أن على سوسيولوجيا المعرفة أن تتعرف على العنصر التقييمي المصلحي في كل جزء من المعرفة موجود بشكل ملموس ، ثم تفصل ذلك العنصر وتزيله بصفته مصدراً للخطأ ، على أن يكون القصد من هذا كله التوصل الى الحقيقة الصالحة بشكل موضوعي ، الحقيقة التي هي غير تقييمية ، وفوق اجتماعية ، وفوق تاريخية .

ولا شك أن لهذا المدخل مبرراته ، لأنه توجد بلا شك مناطق في المعرفة التاريخية السياسية ذات انتظام مستقل بذاته ويمكن استنباطه الى حد كبير ، دون الارتباط بمركز المرء الاجتماعي أو بوجهة نظره الشاملة . لقد سبق أن رأينا في الحياة النفسية مجالا يمكن ـ الى حد كبير ـ أن يُدْرَس بواسطة سيكلوجيا الجماهير ودون الدخول في مشكلة المعنى الذاتي . وبالمثل ، يوجد في الحياة الاجتماعية منطقة يمكن أن نرى فيها صفات بنيوية منتظمة عامة ـ ألا وهي أشكال التزامل والترافق البشري الواسعة الانتشار (السوسيولوجيا الشكلية) . وقد اهتم ماكس فيبر (Max Weber) في كتابه **Wirtschaft und Gesellchaft** اهتماماً رئيسياً باستنباط هذه الشريحة من العلاقات التي يمكن أن تُدْرَك ادراكاً موضوعياً صرفاً ، وذلك لكي يتوصل إلى مثل هذا الحقل الموضوعي غير التقييمي في السوسيولوجيا . وأخيراً فان محاولات استقطار نظرية محضة من ميدان الاقتصاد السياسي ، نظرية حرة من مركز المرء الاجتماعي ومن وجهة نظره الشاملة الى الحياة ، هي

مثال آخر لمحاولة التفريق والتمييز تمييزاً قاطعاً بين «المحتوى التقييمي» و«المحتوى الواقعي».

وليس من المؤكد بعد إلى أي مدى يمكن أن يصل هذا الفصل بين هذين المجالين. ليس من المستحيل أبداً أن توجد حقول يمكن أن يقوم فيها هذا الفصل. ولا يمكن التأكد بشكل اساسي من الطبيعة غير التقييمية وفوق التاريخية وفوق الاجتماعية لهذه الحقول الا بعد ان تنتهي من تحليل البديهيات أو المقولات التي نستخدمها، لكي نتعرف على جذورها في وجهة نظر شاملة الى العالم. إذ أن هنك مجموعة من المقولات والمسلّمات النهائية موجودة في خبرتنا، ونعتبرها نحن أنفسنا وبشكل لاشعوري مقولات «موضوعية»، ولكن المتخصص في سوسيولوجيا المعرفة يكتشف فيما بعد أنها ليست سوى بديهيات جزئية ومحدودة تاريخياً واجتماعياً. لا شيء أوضح في حد ذاته من كون الاشكال والانماط التي نفكر بها هي بالذات الاشكال والانماط التي يكاد يستحيل علينا أن ندرك طبيعتها المحدودة، ومن كوننا لا ندرك جزئية تلك الاشكال والانماط الا بعد ان يزودنا التطور التاريخي والاجتماعي اللاحق بمنظور نتحقق بواسطته من جزئيتها ومحدوديتها. ولهذا السبب يجب حتى على أولئك الذين يجاهدون في سبيل الوصول الى حقل غير تقييمي قابل للفصل عن بقية المعرفة، أن يتفحصوا باستمرار المعادلة الاجتماعية في تفكيرهم، وذلك كإجراء تصحيحي، وبواسطة وسيلة مثل سوسيولوجيا المعرفة.

ومع أنه لا يمكن التنبؤ مسبقاً بنتيجة مثل هذا الاجراء إلا أنه يمكن قول ما يلي: إذا حصل، بعد شرح وتفسير تأثير المركز الاجتماعي والسياسي على المعرفة، أن تبقى ميدان للمعرفة غير التقييمية (ليس فقط بمعنى المعرفة المتحررة من الاحكام السياسية الحزبية، ولكن أيضاً بمعنى المعرفة التي تستخدم جهازاً من البديهيات والمقولات الواضحة وغير التقييمة) ـ لو تبين أن مثل هذا المجال موجود، فإنه لا يمكن الوصول اليه الا اذا أخذنا في الحسبان كل «المعادلات الاجتماعية» في تفكيرنا، التي تكون في متناول يدنا.

ثالثا: نصل عند ذاك الى الخيار الثالث الذي نلتزم به نحن انفسنا. ويتألف هذا الخيار من الرأي القائل أنه عند النقطة التي يبدأ فيها ما هو سياسي بالمعنى الضيق، يصبح من غير السهل فصل العنصر التقييمي ـ على الأقل يصبح ذلك ليس بالسهولة الممكنة في التفكير البيوسيولوجي الشكلي (formal) أو في الأنواع الأخرى من المعرفة التشكيلية (formalizing) المحضة. ويصر هذا الرأي على أن للعنصر الاختياري الطوعي (voluntaristic) أهمية جوهرية في المجال التاريخي والسياسي بمعناه الضيق، مع أننا قد نلاحظ في مجرى التاريخ اصطفاء تدريجياً لمقولات يتزايد سريانها وقبولها لدى جميع الاطراف. ومع أنه يوجد إجماع متأخر consensus) (ex post، أو شريحة من المعرفة متزايدة الاتساع ومقبولة وسارية المفعول لدى جميع الاطراف، فأننا يجب، رغم ذلك، أن لا نسمح لهذا بتضليلنا، كما يجب أن لا نُغْفِل حقيقة أنه

يوجد في كل نقطة تاريخية قدر كبير من المعرفة لا يصبح في متناول أيدينا الا حين يُرى بمنظور اجتماعي . لكن بما أننا لا نعيش حتى الآن في عصر خال من المتاعب الدنيوية ـ عصر يتجاوز التاريخ ـ فان مشكلتنا ليست في كيف نتعامل مع نوع من المعرفة سيكون « صحيحاً في حد ذاته »، بل هي في كيف يتعامل الانسان مع مشاكله في المعرفة وهو محدود في معرفته في الزمان وفي المجتمع . وإذا كنا ندعو الى نظرة شاملة الى ما هو الآن غير قابل للجمع والضم والتركيب في منظومة فكرية واحدة ، فاننا انما نفعل ذلك لاننا نعتبره الاحتمال الامثل بالنسبة لوضعنا الحاضر، ولأننا بهذا العمل نؤمن (كما هو الحال دائماً في التاريخ) أننا انما نقوم بالخطوات الضرورية التي تمهد لقيام التركيبة الفكرية (synthesis) التالية . لكن بعد أن ننتهي من وصف هذا الحل للمشكلة ، علينا إن نضيف في الحال أن الميل لايجاد تركيبة فكرية على أساس أكثر وجهات النظر شمولا وتقدما ، ينطوي على حكم مسبق متمثل في قرارنا بالتوصل إلى تسوية فكرية ديناميكية وسطاً . ونحن آخر من ينكر اننا أصدرنا حكم القيمة هذا . والحقيقة ان الأساس فيما طرحناه هو أن المعرفة السياسية ، طالما كانت السياسة تتفق مع التعريف الذي حددناه سابقاً ، مستحيلة من غير قرار كهذا ، وأن هذا القرار الداعي الى ايجاد تسوية فكرية ديناميكية وسطاًلا بد أن يُرى بصفته عنصراً في الوضع كله . لكن هناك فرق شاسع بين أن يؤثر هذا الافتراض المسبق على وجهة نظر المرء بشكل لا شعوري وساذج (وهذا يعيق أي توسع جوهري في منظورنا) ، أو أن لا يظهر هذا الافتراض إلى حيز الوجود إلا بعد أن يكون كل ما نعرف وكل ما قد نعرف قد دخل في تأملاتنا وتقديراتنا للأمور .

يبدو لنا أن جوهر المعرفة السياسية يكمن في الحقيقة القائلة أن الزيادة في المعرفة لا تزيل القرارات بل تكبحها وتؤجلها . لكن هذا التراجع عن اتخاذ القرارات بسرعة يكسبنا سعة في أفقنا وزيادة في فهمنا الفكري للعالم من حولنا . ولهذا يجوز لنا أن نأمل ونتوقع ـ على أساس التقدم الذي يحرزه البحث السوسيولوجي في الايديولوجيا ـ أن تصبح العلاقات المتبادلة بين المركز الاجتماعي ، والدوافع ، ووجهة النظر أكثر شفافية وأكثر وضوحاً بعد أن ظلت حتى الآن لا تُعْرَف إلاّ معرفة جزئية . وكما أشرنا من قبل ، سيتيح هذا لنا أن نُقَدِّر بدقة أكبر المصالح الجماعية وأنماط الفكر المطابقة لها ، وأن نتنبأ بشكل تقريبي بردود الفعل الايديولوجية لدى الطبقات الاجتماعية المختلفة .

كون سوسيولوجيا المعرفة تمنحنا قاعدة وأساساً معيناً لا يعفينا من مسؤولية التوصل الى قرارات ، لكنه يوسع حقل الرؤية داخل الحدود التي يجب أن نَتَّخِذَ فيها القرار . ومن الناس من يظن أن زيادة معرفته بالعوامل المؤثرة التي تدخل في تشكيل قراراته قد تهدد بسلب حريته في اتخاذ القرارات . لكن بوسع هؤلاء الذين يخافون على حريتهم من ازدياد معرفتهم أن يطمئنوا . ففي

واقع الأمر إن أقلّ الناس حرية وأكثرهم خضوعاً للعوامل الخفية المؤثرة في سلوكه هو الانسان الذي يجهل هذه العوامل المؤثرة الهامة والذي يتصرف تحت الضغط المباشر لهذه العوامل دون أن يعلم بذلك . لكننا حين نصبح واعينَ بواحد من العوامل التي تسيطر على حياتنا فاننا ننقله من عالم الدوافع اللاشعورية الى عالم الدوافع التي تتخذ شكلاً موضوعياً ملموساً وتكون قابلة للسيطرة والحساب والتقدير. وحين يحدث هذا لا تقل أو تزول قدرتنا على الاختيار وعلى اتخاذ قرار، بل على العكس، تصبح الدوافع التي كانت تهيمن علينا خاضعة لسيطرتنا، ونرتد أكثر وأكثر إلى أنفسنا ويزداد اعتمادنا على أنفسنا. وبعد أن كنا في السابق عبيداً للضرورات نجد الآن أنه بإمكاننا أن نتحد بشكل واع مع قوى نحن على أتم الاتفاق معها.

يبدو أن الوعي المتزايد للعوامل التي كانت في السابق تستعصي على الفهم والسيطرة ، وأن الميل الى تعليق الأحكام المباشرة وتأجيلها حتى تُرَى في سياق أوسع ـ هما الاتجاه الرئيسي في تطور المعرفة السياسية . ويتفق هذا مع الحقيقة التي ذكرناها آنفاً ، وهي أن مجال ما هو قابل للعَقْلَنَةِ وما هو قابل للسيطرة العقلانية (حتى في حياتنا الشخصية جداً) ينمو ويكبر دائماً بنفس المقدار الذي يصغر به مجال الأمور اللاعقلانية ويضمر . وسوف لا نبحث هنا إن كان مثل هذا التطور سيقودنا في آخر الأمر إلى عالم مُعَقْلَن عَقْلَنَة كاملة شاملة بحيث لا يبقى للاعقلانية والتقييم وجود فيه ، أو إن كان سيؤدي إلى قطع وانهاء التأثير الاجتماعي علينا ـ بمعنى أننا سنصبح أحراراً من خلال ادراكنا الكامل لكل العوامل الاجتماعية المؤثرة . على كل حال ، ان هذا احتمال يوتوبي بعيد ، وبالتالي لا يخضع للتحليل العلمي .

لكنه يمكننا أن نقول ما يلي ونحن في مأمن من الزلل والخطأ : السياسة بوصفها سياسة تبقى أمراً ممكنا طالما بقي الميدان اللاعقلاني في حيز الوجود (وحين يزول هذا المجال اللاعقلاني تحل « الادارة » محل « السياسة ») . كذلك يمكن القول أن الطبيعة الخاصة بالمعرفة السياسية ، والمتباينة مع طبيعة العلوم « الدقيقة والمضبوطة » ، تستند الى استحالة فصل المعرفة في هذا الميدان عن الاهتمامات والمصالح والدوافع . في السياسة يتداخل العنصر العقلاني ويتشابك مع العنصر اللاعقلاني بشكل طبيعي فطري . وأخيراً ، هنالك اتجاه لازالة العنصر اللاعقلاني من الميدان الاجتماعي ، وينجم عن هذا وعي نشيط يَقِظٌ للعوامل التي كانت حتى الآن تهيمن علينا لا شعورياً ودون أن ندري .

اننا نجد هذا ، في تاريخ البشرية ، متمثلاً في تقبل الانسان في البداية للظروف الاجتماعية بصفتها قدراً لا مفر منه ، بالطريقة نفسها التي ربما نظل نتقبل بها الولادة والموت كحدود طبيعية محتومة . وكان يرافق وجهة النظر تلك قاعدة أخلاقية ـ فلسفة أخلاقية قائمة على مبدأ القضاء

والقدر (fatalism) . وكان المبدأ الأساسي في هذه الفلسفة يقضي بالخضوع لقوى عُلْيا يَعِزّ علينا فهمها . وقد قام أول انتهاك لهذه الفلسفة القَدَرِيّة وأول انحراف عنها بظهور الفلسفة الاخلاقية القائمة على الضمير ، وتبعاً لهذه الفلسفة وضع الانسان نفسه في مواجهة المصير الكامن في مجرى الاحداث الاجتماعية . وقد احتفظ الإنسان بحريته الشخصية ، من ناحية ، بمعنى أنه احتفظ بقدرته على اطلاق سلسلة جديدة من التتابعات والتفاعلات السببية في هذا العالم بواسطة أعماله الخاصة (حتى وإن تخلّى عن الادعاء بقدرته على التحكم في نتائج هذه الأعمال والسيطرة عليها) . ومن ناحية أخرى ، بمعنى أنه كان يؤمن بعدم محدودية قراراته الخاصة .

ويبدو ان عصرنا يمثل مرحلة ثالثة في هذا التطور : فعالم العلاقات الاجتماعية لم يعد مستعصياً على الفهم ، كما لم يعد في بطن الغيب أو رهن مشيئة القدر . على العكس ، بعض العلاقات والتفاعلات الاجتماعية قابلة الآن للتنبؤ بها . وعند هذه النقطة تبدأ القاعدة الاخلاقية الخاصة بالمسئولية بالظهور إلى حيز الوجود . المتطلبان الرئيسيان لهذه القاعدة هما :

أولا : على العمل أن لا يكون متفقاً مع ما يمليه الضمير فحسب ، بل إن من واجبه أيضاً أن يأخذ في الحسبان النتائج المحتملة بقدر ما تكون هذه النتائج قابلة للحساب والتقدير .

ثانياً : وهذا مطلب نضيفه على أساس نقاشنا السابق . لا بد أن يخضع الضمير نفسه للتفحص والنقد الذاتي من أجل التعرف على كل العوامل التي تعمل فيه بصورة عمياء وقسرية ، ومن ثم ازالتها .

لقد كان ماكس فيبر (Max Weber) أول من أوجد صياغة مقبولة لهذا التصور الخاص بعلم السياسة . أفكار ماكس فيبر وابحاثه تعكس مرحلة في علم الأخلاق والسياسة كان يبدو فيها أن القدر الاعمى في طريقه الى الزوال ، ولو جزئياً ، من العملية الاجتماعية ، وأن معرفة كل ما يمكن أن يُعْرَف أصبحت التزاماً يجب على الانسان العامل أن يقوم به . وإذا أمكن للسياسة أن تصبح علماً في وقت من الأوقات ، فان هذه المرحلة بالذات هي أفضل الاوقات لذلك : من ناحية ، لأن بنية الميدان التاريخي التي لا بد من السيطرة عليها أصبحت الآن بنية شفافة وواضحة . ومن ناحية ثانية ، لأنه تنبثق من الفلسفة الاخلاقية الجديدة (فلسفة المسئولية) وجهة نظر جديدة تنظر الى المعرفة ليس بصفتها تأملاً سلبياً ، بل بصفتها فحصاً للذات ونقداً لها ، وبهذا تمهد الطريق للعمل السياسي .

الفصل الرابع

العقلية اليوتوبية

١ ـ اليوتوبيا ، والايديولوجيا ، ومشكلة الأمر الواقع

تكون الحالة الذهنية يوتوبية حينما تتعارض مع حالة الأمر الواقع الذي تحدث فيه .

ويتضح هذا التنافر دائماً في كون هذه الحالة الذهنية ، في الخبرة والفكر والممارسة ، متوجهة نحو أشياء غير موجودة في الوضع الواقعي . وعلى كل حال ، لا يجوز لنا أن نخلع الصفة اليوتوبية على كل حالة ذهنية متعارضة مع الوضع المباشر ومتسامية عليه (وهي بهذا المعنى حالة ذهنية « تبتعد عن الأمر الواقع ») . أننا سنمنح الصفة اليوتوبية فقط لتلك التوجهات المتسامية على الأمر الواقع والتي تميل ، حين تتحول إلى سلوك ، إلى تحطيم نظام الاشياء السائد حينذاك تحطيماً جزئياً أو كلياً.

وحين نَقْصُرُ معنى لفظة « يوتوبيا » على ذلك النمط من التوجه الذي يتسامى على الأمر الواقع ويحطم في الوقت نفسه حدود النظام القائم ، فاننا بذلك نميز الحالة الذهنية اليوتوبية من الحالة الذهنية الايديولوجية . ذلك أنه في وسع المرء أن يوجّه نفسه نحو أشياء غريبة على الأمر الواقع ومتسامية على الوجود الفعلي ، ويظل رغم ذلك فعالا في تحقيق نظام الاشياء القائم وصيانته . وفي مجرى التاريخ كان الانسان يشغل نفسه بالاشياء التي تتسامى على مجال وجوده أكثر مما يشغل نفسه بالاشياء الملازمة لوجوده . ورغم ذلك ، فان أشكال الحياة الاجتماعية المادية والفعلية كانت تُبْنَى على أساس حالات ذهنية « ايديولوجية » كهذه ، متعارضة مع الأمر الواقع . مثل هذا التوجه المتعارض يصبح « يوتوبيا » فقط عندما يميل ، بالاضافة إلى صفاته السابقة ، إلى أن يُفَجّر النظام القائم . ونتيجة لذلك فان ممثلي نظامٍ ما لا يتخذون في كل الحالات موقفاً معادياً تجاه التوجهات التي تسمو على الأمر الواقع ، بل يهدفون دائماً الى السيطرة على تلك الاهتمامات والافكار التي تسمو على الوضع من حيث تأثيرها الاجتماعي ، ويحصرونها في عالم بعيد عن عالم التاريخ والمجتمع حيث تعجز عن التأثير في الوضع الراهن .

كل فترة في التاريخ تحتوي على أفكار تسمو على النظام القائم . ولكن هذه الافكار لم تكن تفعل بصفتها يوتوبيات ، بل كانت بالأحرى أيديولوجيات مناسبة لهذه المرحلة من الوجود طالما ظلت مندمجة بشكل « عضوي » ومتناسق مع النظرة الشاملة للعالم التي تميزت بها تلك الفترة (أي أنها لم توجد احتمالات ثورية) . إن فكرة الفردوس ظلت جزءاً لا يتجزأ من مجتمع العصور الوسطى لأن النظام الاقطاعي والكهنوتي لتلك العصور ظل قادراً على وضع الفردوس

خارج المجتمع، في عالم آخر يسمو على التاريخ ويخفف حدة الجوانب الثورية فيه . لكن حين قامت جماعات معينة في المجتمع وحاولت أن تجسّد هذه الأماني الفردوسية في سلوكها الفعلي ، تحولت تلك الافكار الايديولوجية إلى أفكار يوتوبية. ولو اتبعنا موقتاً المصطلحات الفنية التي يستعملها لانداور (Landauer)[1] ، ومنحنا كل نظام اجتماعي موجود فعلا ومتطور اسم توبيا (من الكلمة اليونانية rorros) ، وبذلك نعارض معارضة واعية التعريف العادي ، فان هذه الاشكال الاجتماعية المنشودة التي تتخذ لنفسها وظيفة ثورية ستصبح يوتوبيات .

ومن الجليّ أن تصورا واضحاً « للوجود » وتصوراً مماثلاً لما يسمو عن الوجود يشكّل الأساس للتمييز المذكور أعلاه . ولا بد أن نبحث هذا الافتراض بحثاً كاملا قبل الاستمرار في هذا الموضوع . إن طبيعة « الأمر الواقع » أو « الوجود في حد ذاته » هي مشكلة تخص الفلسفة ولا شأن لنا بها هنا . لكن ما يمكن اعتباره « حقيقي أو واقعي » في التاريخ أو في علم الاجتماع في وقت ما مهم بالنسبة لنا ، ويمكن لحسن الحظ أن نحدّد معالمه بوضوح . وبما أن الانسان مخلوق يعيش بشكل رئيسي في التاريخ والمجتمع ، فان « الوجود » المحيط به ليس أبداً « الوجود في حد ذاته » بل هو دائماً شكل تاريخي ملموس للوجود الاجتماعي . وبالنسبة لعالم الاجتماع فان « الوجود » يعني كل ما هو « فعال بشكل ملموس» ، أي أنه نظام اجتماعي يقوم بوظائفه ولا يوجد فقط في خيال افراد ، بل هو نظام يتصرف الناس فعلا طبقاً له وبوحي منه .

كل « نظام للحياة فعال » بشكل ملموس يجب ان يتم تصوره وتمييزه بوضوح شديد بوساطة البنية الاقتصادية والسياسية الخاصة التي تشكل قاعدة له . وهو يشمل أيضاً كل أشكال « التعايش » الانساني (أي الاشكال الخاصة المحددة للحب والصراع والتعايش الاجتماعي) التي تتيحها أو تتطلبها تلك البنية ، كما يشمل أيضاً كل أنماط وأشكال الفعل والفكر التي يتميز بها هذا النظام الاجتماعي والتي هي بالتالي منسجمة معه . (هذا القول دقيق بدرجة كافية بالنسبة للوصف المطلوب حالياً للمشكلة . ولا يجوز انكار أنه لدى تعميق وجهة النظر التي يتم بها تحليل الأمور فستظهر أمور كثيرة تحتاج إلى شرح . لكن المدى الذي يصل إليه مفهوم ما في شرح شيء ما لا يمكن أن يكون مطلقاً ، بل هو يظل يتسع ويزداد عمقاً وكثافة باتساع وتَعَمّق الفهم للبنية الكلّية) . لكن كل نظام للحياة « فعال حقاً » واقع في نفس الوقت في شبكة من التصورات التي يجب وصفها بأنها « متسامية » أو « غير واقعية » لأن مضامينها ومحتوياتها لا يمكن أن تتحقق في

---

1. Landauer, **Die Revolution.** Vol. 13. of the Series, **Die Gesellschaft,** , ed. by Martin Buber (Frankfurt - am - Main, 1923).

المجتمعات التي توجد فيها ، ولأنه ليس بوسع المرء أن يعش ويعمل طبقاً لها طالما ظل ضمن حدود النظام الاجتماعي الموجود .

وباختصار ، إن كل تلك الافكار التي لا تنسجم مع النظام القائم هي أفكار « متسامية على الوضع » أو غير واقعية . أما الأفكار التي تتطابق مع نظام الأمر الواقع الموجود بشكل ملموس فتسمى أفكاراً « كافية » ومنسجمة مع الوضع . وهذه أفكار نادرة نسبياً ، ولا تعمل بهذه الافكار والدوافع المنسجمة مع الوضع الا الحالة الذهنية التي يوضحها علم الاجتماع توضيحاً كاملا . وعلى النقيض من الافكار الكافية المنسجمة مع الوضع ثمة صنفان رئيسيان من الأفكار التي تسمو على الوضع - وهما الايديولوجيات واليوتوبيات .

أما الايديولوجيات فهي الافكار المتسامية على الوضع والتي لاتنجح أبداً كأمر واقع في تحقيق محتوياتها المرغوبة . ومع أنها كثيراً ما تصبح دوافع طيبة النية في السلوك الذاتي للفرد ، إلا أنها حين تُجسَّد في الممارسة فان معانيها كثيراً ما تُحرَّف وتُشوَّه . إن فكرة الحب الاخوي المسيحي على سبيل المثال تبقى في مجتمع مؤسس على العبودية مستحيلة التحقيق . وهي بهذا المعنى فكرة ايديولوجية حتى ولو كان المعنى المقصود دافعاً طيباً حقاً في سلوك الفرد . ذلك أنه يستحيل على المرء أن يعيش بانتظام في ضوء الحب الأخوي المسيحي في مجتمع غير منظم حسب هذا المبدأ . ويضطر المرء دائماً في سلوكه الفردي ، وطالما هو لا يلجأ الى تجاوز البنية الاجتماعية الموجودة ، الى التقصير في تحقيق دوافعه النبيلة

السلوك الموجَّه والمحكوم بالايديولوجيات يفشل دائماً في تحقيق كامل معناه المقصود . هذه حقيقة . وهي حقيقة قد تتخذ أشكالاً متعددة . وثمة سلسلة كاملة من النماذج العقلية الايديولوجية يتفق كل نموذج منها مع أحد الاشكال التي تتخذها الحقيقة المذكورة أعلاه . ويمكننا أن نعتبر كواحد من هذه النماذج تلك الحالة التي يكون فيها الشخص الذي يفكر ويتصور عاجزاً عن أن يدرك تعارض افكاره مع الحقيقة بسبب تلك المجموعة من البديهيات الكامنة في فكره المحكوم تاريخياً واجتماعياً . وكنموذج ثانٍ من بين النماذج العقلية الايديولوجية يمكننا أن نعرض « عقلية الشعارات » ، وهي عقلية تتميز بكونها من الناحية التاريخية قادرة على اكتشاف التعارض بين افكارها وسلوكها ، ولكنها بدلا من ذلك تخفي ما تكتشفه وما تدركه استجابة لمصالح عاطفية معينة . وكنموذج أخير هناك العقلية الايديولوجية المبنية على الخداع الواعي حيث تفسَّر الايديولوجيا على أنها كذبة ذات غاية . ولسنا هنا بصدد خداع النفس ، بل بصدد خداعٍ للآخرين له هدف . وثمة عدد لا نهاية من المراحل الانتقالية بدءاً من العقلية المتسامية على

الوضع والحسنة النوايا ، ومرورا بعقلية الشعارات ، إلى الايديولوجيا التي تعني أكاذيب واعية [1] ولسنا بحاجة هنا إلى اشغال انفسنا بهذه الظواهر ، لكنه من الضروري أن نلفت الانظار الى كل من هذه النماذج لكي نفهم بوضوح أكبر الصفات المميزة للعقلية اليوتوبية .

اليوتوبيات أيضاً تتسامى على الوضع الاجتماعي لأنها هي ايضاً توجِّه السلوك نحو عناصر لا يحتويها الوضع كما هو متحقق في ذلك الزمن . لكن اليوتوبيات ليست ايديولوجيات : أي أنها ليست ايديولوجيات حسب مقدار نجاحها وطالما هي تنجح بواسطة نشاطها المضاد في تحويل الحقيقية التاريخية الموجودة إلى حقيقة جديدة أكثر انسجاماً مع تصوراتها . وبالنسبة للملاحظ الذي ينظر لليوتوبيات نظرة خارجية نسبياً ، فان التمييز النظري والشكلي بين اليوتوبيات والايديولوجيات يخلق له بعض الصعوبة . وعلى كل حال ، فانه من الصعب لدى دراسة حالة معينة أن نقرر بشكل ملموس أي الأفكار هي افكار يوتوبية وأيها ايديولوجية . فنحن هنا نواجه مشكلة تطبيق مفهومٍ يؤثر على قيم ومعايير . ولكي يقوم المرء بذلك ، فان عليه بالضرورة أن يشترك في مشاعر ودوافع الفرقاء الذين يتصارعون من أجل الهيمنة على الحقيقة التاريخية .

إن ما يبدو يوتوبياً وما يبدو ايديولوجيا في حالة معينة يعتمد بشكل جوهري على مرحلة ودرجة الواقعية التي يطبق المرء عليها هذا المعيار . ومن الواضح أن تلك الطبقات الاجتماعية التي تمثل النظام الفكري والاجتماعي السائد تمارس بنية العلاقات التي تحمل لواءها وكأنها هي الأمر الواقع ، بينما تنساق الجماعات التي تعارض النظام الحالي الى التوجه نحو البوادر النشطة الأولى للنظام الاجتماعي الذي تكافح هي لا بجاده والذي يتحقق من خلالها . ان ممثلي النظام القائم سيصنفون كل تصورات الوجود التي لا يمكن مبدئياً ، ومن وجهة نظرهم ، ان تتحقق ، على أنها تصورات يوتوبية . وطبقاً لهذا التصنيف ، يكون المعنى المعاصر السائد للفظة « يوتوبي » هو الدلالة على فكرة هي من حيث المبدأ مستحيلة التحقيق . (وقد فصلنا عن قصد هذا المعنى لهذه اللفظة عن التعريف الضيق) . ومن المؤكد انه توجد بين الافكار التي تسمو على الوضع بعض الأفكار التي لا يمكن من حيث المبدأ أن تتحقق . ورغم ذلك فان الذين ترتبط أفكارهم ومشاعرهم بنظام الوجود الذي يحتلون فيه مركزاً محدداً ، يُظْهِرون دائماً ميلا لتصنيف كل الافكار التي يثبت أنها مستحيلة التحقيق ضمن أطار النظام الذي يعيشون هم فيه على أنها افكار يوتوبية بشكل مطلق وفي الصفحات التالية ، كلما تحدثنا عن « اليوتوبيا » فاننا سنستعمل هذه اللفظة بمعناها النسبي فقط ، ونعني بذلك اليوتوبيا التي تبدو مستحيلة التحقيق فقط من وجهة نظر نظام اجتماعي معين موجود فعلا .

إن مجرد محاولة تحديد معنى مفهوم « اليوتوبيا » يبين الى أي حد يعتمد كل تعريف في

---

(١) لمزيد من التفاصيل انظر الفصل الثاني: «الايديولوجيا واليوتوبيا» .

التفكير التاريخي بالضرورة على منظور المرء ، أي أن التعريف يحتوي بين دفتيه النظام الفكري الكامل الذي يمثل مركز المفكر الذي هو موضوع البحث، ويحتوي على وجه الخصوص على التقييمات السياسية التي تكمن وراء ذلك النظام الفكري . ان الطريقة التي يعرّف بها مفهوم ما ، والفروق الدقيقة في المعنى التي يستخدَم بها ذلك المفهوم ، تجسّد الى حد ما حكماً مسبقاً بخصوص نتيجة سلسلة الأفكار المبنية عليه . وليس من الصدفة أن الملاحظ الذي يتخذ ، بوعي أو دون وعي ، موقفاً محبذاً للنظام الموجود السائد ، له تصور عام غير متميز ولا محدود لما هو يوتوبي ؛ أي أن تصوره لا يميز تمييزاً واضحاً استحالة التحقيق النسبية من الاستحالة المطلقة . ومن يتخذ هذا الموقف يستحيل عليه عملياً أن يتسامى على حدود الوضع الراهن . وعدم الرغبة في التسامي على الوضع الراهن يؤدي الى الأخذ بالرأي الذي يعتبر ما هو غير قابل للتحقيق في ظل نظام ما شيئاً يستحيل التحقيق في أي نظام . وحين تُحجَب هذه الفروق فان المرء يستطيع أن يطمس صحة مطالب اليوتوبيا النسبية . وحين يطلق المرء صفة يوتوبي على كل ما يتجاوز النظام الموجود الراهن فانه بذلك يستريح من القلق الذي قد ينشأ من اليوتوبيات النسبية التي يمكن أن تتحقق في نظام آخر .

وعلى النقيض تماماً من هذا، هناك الفوضوي ج. لانداور (G. Landauer) الذي يعتبر مجمل النظام الموجود كلا واحدا غير واضح المعالم. وهو لا يمنح التقدير والاحترام إلا للثورة ولليوتوبيا ولهذا يرى في كل نظام موجود راهن تجسيدا للشرّ نفسه. وكما لم يميز ممثلو النظام الموجود بين الأنواع المتعددة لليوتوبيا (مما يتيح لنا الحديث عن عمى تجاه اليوتوبيا)[1] كذلك يمكن اتهام الفوضوي بأنه أعمى تجاه النظام القائم . ونحن نلاحظ في (لانداور) ما يتميز به كل الفوضويين ، أي التناقض بين الفاشي السلطوي والتحرري - وهو تناقض يبسّط كل الأمور ويحجب كل الفروق الجزئية ، ويجمع تحت وصف الفاشي السلطوي كل شيء يتراوح بين الدولة البوليسية ، والنظام الجمهوري - الديموقراطي ، والدولة الاشتراكية ، في حين انه لا يوجد تحت لواء التحرري الا الفوضوي . الميل نفسه الى التبسيط نجده فعالا في الطريقة التي يبسّط بها التاريخ . هذا التقسيم الثنائي الفجّ يحجب الفروق النوعية التي لا شك في وجودها في الاشكال الفردية للدولة . وبالطريقة نفسها ، حين يُعطَى التأكيد التقييمي لليوتوبيا وللثورة فان هذا يحجب امكانية ملاحظة وجود أي نوع من أنواع الأتجاه التطوري في الميدان التاريخي وميدان المؤسسات . ومن وجهة النظر هذه فان كل حدث تاريخي هو خلاص متجدد باستمرار من نظام موجود بواسطة يوتوبيا تنبثق عنه . في اليوتوبيا والثورة فقط توجد الحياة الحقيقية ، أما النظام القائم على المؤسسات فهو دائماً ليس سوى الفضلات والبقايا السيئة التي تتخلف عن انحسار

---

1 — Die Revolution, pp. 7, ff.

اليوتوبيات والثورات . ومن هنا فإن طريق التاريخ يأخذنا من نظام موجود عبر يوتوبيا الى نظام ثان ، وهكذا .

أن التحيز في هذه النظرة إلى العالم والى بنية المفاهيم أمر أوضح من أن يتطلب المزيد من الشرح . لكن فائدة هذه النظرة تكمن في كونها تعارض النظرة « المحافظة » التي تدافع عن النظام القائم الراسخ ، وبمعارضتها هذه تمنع النظام القائم من أن يصبح نظاماً مطلقاً ، وتكشف انه ليس سوى واحد من أنظمة الوجود الممكنة . ومن هذا تنبثق تلك العناصر اليوتوبية التي ستعمل بدورها على تقويض النظام الموجود . وهكذا يتضح أنه لكي يتم الوصول الى التصور الصحيح لليوتوبيا ، أو بعبارة أكثر اعتدالا ، التصور الأكثر اتفاقا مع مرحلتنا الحالية في التفكير ، فانه لا بد من استخدام التحليل المبني على سوسيولوجيا المعرفة لوضع تحيزات تلك المواقف الفردية في مواجهة بعضها البعض لكي يمكن التخلص منها وازالتها . وهذا سيوضح بالضبط مكامن الخواص المميزة للتصورات السابقة . وما لم يتم توضيح هذا الموضوع فلن يتاح لأي امرىء أن يصل على أساس اجتهاده ورأيه الخاص الى حل أكثر شمولا ، حل يتغلب على كل التحيزات التي أصبحت جلية . ان تصورنا لليوتوبيا الذي استعملناه حتى الآن يبدو بهذا المعنى أكثر التصورات شمولا . انه تصور يأخذ في الحسبان الصفة الديناميكية للأمر الواقع ، لأن هذا التصور لا يتخذ من « الأمر الواقع في حد ذاته » نقطة انطلاق له ، ولكنه بالأحرى ينظر إلى الأمر الواقع كحقيقة مادية محكومة بالظروف التاريخية والاجتماعية وخاضعة لسنّة التغير الدائم (قارن هذا بالصفحات ١٦٠ وما يليها ، وبالصفحة ١٨٧ ـ الحاشية السفلى رقم ٢) وزيادة على ذلك فان هذا التصور يستهدف الوصول الى تصور لليوتوبيا متميز اجتماعياً وتاريخياً ونوعياً ، كما يستهدف اخيراً أن يفرق بين ما هو يوتوبي بشكل نسبي وما هو يوتوبي بشكل مطلق .

وفي نهاية التحليل فان كل هذا يحدث لأن ما في نيتنا ومقصدنا ليس أن نقيم ، بأسلوب نظري وتجريدي بحت ، نوعاً من العلاقة الاعتباطية بين الوجود واليوتوبيا ، بل أن نحاول ما أمكننا ذلك أن نقدر التحولات الملموسة التاريخية والاجتماعية في شكل اليوتوبيا في عصر معين حق قدرها . وزيادة على ذلك فاننا نفعل هذا ليس فقط لاننا نريد أن ننظر الى هذا التحول في الشكل في تصور اليوتوبيا نظرة تأملية ، وأن نصفه وصفاً شكلياً (مورفولوجيا) ، بل أيضاً لاننا نرغب أن نميز المبدأ الحي الذي يربط تطور اليوتوبيا بتطور النظام الموجود . وبهذا المعنى يتبين أن العلاقة بين اليوتوبيا والنظام الموجود هي علاقة « جدلية » « ديالكتيكية » . والمقصود بهذا أن كل عصر ينجب في فئات اجتماعية مختلفة المواقع تلك الأفكار والقيم التي تحتوي بشكل مكثف على الميول غير المتحققة والرغبات غير المشبعة التي تمثل احتياجات ذلك العصر . وتصبح هذه العناصر الفكرية حينذاك المادة المتفجرة لتحطيم حدود النظام الموجود . وهكذا ينجب النظام الموجود

يوتوبيات ، وهذه بدورها تحطم حدود النظام القائم وتجعله حراً في التطور باتجاه نظام الوجود التالي . وقد سبق للمفكر « الهيجلي » درويسن (Droysen) أن أجاد وصف هذه « العلاقة الديالكتيكية » ، ولو أنه فعل ذلك بأسلوب فكري وشكلي . لكن تعريفاته يمكن أن تفيد في توضيح هذا الجانب الديالكتيكي توضيحاً تمهيدياً . يقول : [1] .

77

« كل حركة في العالم التاريخي تستمر على النحو التالي : الفكر الذي هو النسخة المثالية المطابقة للاشياء كما هي موجودة فعلا ، يطور نفسه نحو ما ينبغي أن تكون عليه الأشياء . . . . . » .

78

« الأفكار تُوَجِّه النقد لما هو كائن ولم يتطور بعد الى ما ينبغي أن يكون . وحينما ترفع هذه الافكار الظروف الى مستواها ثم تتسع وتجمد نفسها بشكل يتلاءم مع العادة والروح المحافظة والعناد ، تنشأ الحاجة الى نقد جديد ، وهكذا دواليك . »

79

« الأفكار الجديدة تنبثق من الظروف الموجودة ،كما تنبثق عن الافكار ظروف جديدة ـ هذا هو ما يفعله الناس » .

هذه الصياغة للمتوالية الديالكتيكية وللوضع وللتعارضات التي توجد في ميدان الفكر ليست أكثر من موجز او مخطط تمهيدي شكلي . أما المشكلة الحقيقية فتكمن في تتبع التفاعل المادي بين الاشكال المختلفة المتميزة للوجود الاجتماعي من جهة والاختلافات والفروق المطابقة لها في اليوتوبيات من الجهة الأخرى . وكنتيجة لذلك تصبح القضايا المطروحة أكثر منهجية وأكثر شمولا لكونها تعكس ثراء التاريخ وتنوعه . ان أشد مشاكل البحث الحاحا هي في جعل ترتيب المفاهيم أوثق اتصالا بالحقائق المأخوذة من الملاحظة والتجريب .

ويمكن أن نلاحظ هنا أن إطار المفاهيم لدى الجماعات التقدمية هو بصورة عامة أنسب وأفضل للدراسة المنهجية ـ لأن الوضع الاجتماعي لتلك الجماعات يتيح فرصة أكبر للفكر المنهجي[2] . أما المفاهيم التاريخية التي تؤكد على أن كل حَدَثٍ هو شيء فريد واستثنائي

---

1 — Droysen, T.G. **Outline of the Principles of History**, tr. by E. **Benjamin Andrews**, Boston, 1893, pp. 45-6

(٢) للتعرف على الاسباب انظر كتابي بعنوان
Das Konservative Denken, Loc. cit, pp. 83 ff.

فهي على الأغلب من انتاج العناصر المحافظة في المجتمع . على الأقل ، ليس ثمة شك في صحة ما فعلناه حين عزونا المفاهيم الى فئات معينة في المجتمع وذلك بالنسبة للحقبة التي نشأت فيها فكرة أن التاريخ شيء فريد بصفتها فكرة معارضة للتعميمات .

وبناء على هذا يمكننا أن نتوقع أن ينتقد المؤرخ تعريفنا لليوتوبيا على أساس أنه تركيبة اعتباطية إلى حد بعيد ، أولاً لأنه تعريف لا يقتصر على ذلك النمط من المؤلفات التي أخذت اسمها من كتاب يوتوبيا الذي ألفه توماس مور ؛ وثانياً لأنه تعريف يحتوي الكثير مما لا علاقة له بهذا المنطلق التاريخي (أي بكتاب يوتوبيا الذي ألفه توماس مور) .

ويبني المؤرخ اعتراضه على الافتراضات التالية :

أ ـ أن عمل المؤرخ الوحيد هو أن يقدم الظواهر التاريخية بكل ما يبدو فيها من خصائص مادية تجعلها فريدة من نوعها .

ب ـ وأن عليه تبعا لذلك أن لا يشغل نفسه إلا بالمفاهيم الوصفية ، أي المفاهيم التي لا تكون من وجهة نظر منهجية ضيقة الحدود وجامدة بحيث تعجز عن تقدير مرونة الظواهر حق قدرها . ولهذا فانه يجب تجميع الاحداث وتصنيفها لا على أساس مبدأ التشابه ، ولكن كظواهر يمكن الكشف عن علاقتها (من خلال علامات يمكن ادراكها) كأجزاء من الوضع التاريخي الفريد .

ومن الواضح أن كل من يحاول دراسة الحقائق التاريخية على أساس هذه الافتراضات المسبقة ، فانه بهذا الجهاز من المفاهيم يسدّ أمام نفسه الطريق الى البحث المنهجى . وإذا سلمنا أن التاريخ أكبر من أن يكون مسألة مادية أو فردية ، وأن له تنظيماً بنيوياً ، وأنه يخضع للقوانين الى حد ما (وهذا افتراض ينبغي أن يظل مفتوحاً كواحد من الاحتمالات) ، فيكف يمكن اكتشاف هذه العوامل بمثل هذه المفاهيم « الساذجة » التي لا تشير الا الى التفرّد التاريخي ؟ ان مفهوم « اليوتوبيا » مثلا ، يمكن أن يكون مفهوماً «ساذجاً» من الناحية التاريخية لكونه يشمل ، لدى استعماله في الدراسة التاريخية الفنية ، بنى مادية مشابهة لما في اليوتوبيا التي ألفها توماس مور ، أو بنى تشير بمعنى تاريخي أوسع الى « المجتمعات المثالية » . وليس في نيتنا أن ننكر جدوى مثل هذه المفاهيم الفردية الوصفية طالما أن الغاية هي فهم العناصر الفردية في التاريخ . لكننا ننكر حقاً أن يكون هذا هو المدخل الوحيد لدراسة الظواهر التاريخية . وإذن فان ادعاء المؤرخين بأن التاريخ في ذاته ولذاته هو فقط هذه السلسلة من الظواهر الفريدة لا يصمد كحجة ضد ما نقول. كيف يمكن للتاريخ أن يتحسن واحتمالات التوصل إلى أية أجوبة أخرى مغلقة أمامه بسبب طريقة عرضه للمشكلة وطريقة صياغته للمفاهيم؟ وحين تُطَبّق على التاريخ مفاهيم لا تصاغ أصلاً

للكشف عن البنى التاريخية ، فكيف نأمل في توضيح هذه البنى التاريخية بمثل هذه المفاهيم ؟ وإذا كانت اسئلتنا لا تتوقع نمطاً معيناً من الاجابة النظرية ، فكيف نأمل في تلقي تلك الاجابة ؟ (هذه اعادة على مستوى أرفع للمنهج الذي أتيحت لنا فرصة ملاحظته فيما سبق لدى دراسة المحافظين والفوضويين ، حيث يكون احتمال التوصل الى اجابة معينة غير مرغوبة مسدوداً بواسطة طريقة عرض المشكلة وطريقة صياغة المفاهيم التي يجري تطبيقها . (انظر ص ٢٥٠ - ٢٦٠) .

بما أن السؤال الذي نطرحه على التاريخ هو بطبيعته موضوع لحل المشكلة التي فحواها أنه توجد أفكار لم تتحقق بعد في واقع الحياة وتتسامى على واقع معين ، فانه يمكن وصف هذه الظواهر بأنها مجموعة معقدة من المشاكل تظهر على هيئة مفهوم . ولهذا فإنه من الجائز أن نطرح قضية إمكان ربط هذا المفهوم بمعنى كلمة « يوتوبيا » . وهذا السؤال يمكن أن يكون له جوابان . فبقدر ما نعرّف الكلمة بقولنا « اليوتوبيا تدل على كذا وكذا . . » فانه ليس في وسع أحد أن يعترض على منهجنا ، لأننا نعترف أن التعريف مصوغ فقط لتلبية اغراض معينة (وقد رأى ماكس فيبر هذا بوضوح تام) . وعلى كل حال ، حين نزيد على ذلك فنربط التعريف بالمعنى الذي تطور عبر التاريخ للكلمة ، فاننا نفعل ذلك من أجل أن نبين أن العناصر التي أكدناها في تصورنا لليوتوبيا هي عناصر موجودة سلفاً في اليوتوبيات كما ظهرت في التاريخ . وبناء على هذا ، فان من رأينا أن مفاهيمنا التجريدية ليست مجرد تفسيرات عقلية اعتباطية متصلبة ، ولكنها مفاهيم لها جذورها في الواقع الذي ندركه بالملاحظة والتجريب . ان المفاهيم التي أوجدناها لا توجد فقط لغايات التأمل والتخمين ، بل لتساعد في اعادة بناء القوى الانشائية الموجودة في واقع الحياة ، مع أنها ليست دائمة واضحة . التجريد البنّاء ليس مثل التأمل . فنحن في التأمل لا نتجاوز المفهوم والتفكير فيه ، أما التجريد البنّاء فهو شرط مسبق للبحث التجريبي الذي ، اذا حقق التوقعات التي يتضمنها المفهوم ، أو ببساطة أكثر ، اذا أعطى الدليل على صحة الشيء المبني في الفكر فانه يعطيه هيبة وأهمية البناء الذي أعيد تركيبه .

وعلى العموم ، فان التناقض بين المنهج التاريخي والتركيب (البناء) المنهجي لا يجوز أن يُستَعمَلَ إلا بمنتهى الحذر . في المراحل الأولية لتطور فكرة ما يمكن حقاً الاستفادة من ذلك في التوضيح . وأثناء التطور التاريخي لهذا التناقض ، وحيثما احتلت أفكار Ranke الصدارة ، اتضح موقتاً العديد من الاختلافات بواسطة التعارض بين هذين المنهجين . بهذه الطريقة استطاع Ranke مثلاً أن يوضح اختلافاته مع Hegel. ولو جعلنا هذا التعارض تناقضاً نهائياً ومعارضة مطلقة تحملنا على تجاوُزِ التطور التاريخي وتجاوُزِ البنية الأساسية للظواهر ، وتكون مشروعة ومفيدة فقَط كخطوة أولى في تطور فكرة ما ـ لو فعلنا هذا لكانت النتيجة ، كما يحدث مراراً ، أننا سنقع في الخطأ ، ونعتبر مطلقاً ما هو مجرد مرحلة خاصة من مراحل اكتشاف فكرة

ما . هنا أيضاً يسدّ هذا المذهب المطلق الطريق امام اتحاد النقيضين (اللذين هما المدخلان التاريخي والمنهجي) كما يعيق فهم الوضع الكلي . [1]

ولأن التحديد الصلب الواضح لما هو يوتوبي ينشأ دائماً من مرحلة معينة من مراحل الوجود ، فانه من الممكن أن تصبح يوتوبيات اليوم حقائق الغد . وفي هذا يقول لامارتين (Lamartine) « إن اليوتوبيات كثيراً ما تكون حقائق لمّا تنضج بعد . » وكلما توصف فكرة ما بأنها يوتوبية فان هذا الوصف يأتي في العادة من ممثل حقبة تاريخية انقضت ومضت . ومن ناحية أخرى ، فان السخرية من الايديولوجيات والكشف عن أنها أفكار وهمية مسخرة لخدمة النظام القائم ، هو على الأغلب عمل يقوم به ممثلوا نظام للوجود ما يزال في طريقه الى الظهور . ان الجماعة التي تقرر ما ينبغي اعتباره يوتوبيا هي دائما الجماعة المسيطرة والمنسجمة كل الانسجام مع النظام السائد القائم ، في حين أن الجماعة التي تقرر ما ينبغي اعتباره ايديولوجيا هي دائماً الجماعة الصاعدة الغاضبة على حاضر الاشياء . وثمة صعوبة أخرى في التحديد الدقيق لما هو يوتوبي وما هو ايديولوجي في فترة معينة ، وهذه الصعوبة ناجمة عن كون العناصر اليوتوبية والايديولوجية لا توجد منفصلة عن بعضها في مسيرة التاريخ . ان يوتوبيات الطبقات الصاعدة كثيراً ما تنفذ اليها وتتغلغل فيها عناصر ايديولوجية .

كانت يوتوبيا الطبقة البرجوازية الصاعدة هي فكرة « الحرية » . وكانت هذه الفكرة في جزء منها يوتوبيا حقيقية ـ أي أنها كانت تحتوي على عناصر متجهة نحو تحقيق نظام اجتماعي جديد ، كما كانت هذه العناصر ذات أثر كبير في تفسيخ وتحطيم النظام الذي كان موجوداً من قبل . وبعد أن تحققت هذه العناصر تُرْجِم قسم منها إلى واقع الحياة . ان الحرية بمعنى تحطيم قيود النظام الطبقي الاجتماعي والحرفي الجامد ، وبمعنى حرية الفكر والرأي ، وبمعنى الحرية السياسية ، وحرية تطوير المرء لشخصيته دون معوقات ـ الحرية بهذه المعاني أصبحت احتمالا

---

(١) بخصوص الاخطار العملية للمنهج التاريخي في استخلاص المفاهيم . انظر انتقاد (C.Schmitt) ل (Meinecke) في مقالته

«Zu Friedreich Meinecke Idee der Staatsrason», **Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik** (1926), lvi, pp. 226 ff. .

ومما يؤسف له أن القضايا الناجمة من هذه المناظرة بين هذين الممثلين لوجهتي نظر مختلفتين لم تلق المزيد من التوضيح في الأدب .

أما بالنسبة لمشكلة العلاقة بين التاريخ والتنظيم المنهجي ، فانظر المقالة التالية

Sombart, W., «Economic Theory and Economic History», **Economic History Review**, ii, No. 1, January, 1929. Jecht, H., **Wirtschaftsgechichte une Wirtschaftstheorie** (Tubingen, 1928).

ممكن التحقيق الى حد كبير، أو على الأقل الى حد أكبر مما كان عليه في النظام الاقطاعي السابق الذي كان يجبر الناس على أن يَلْزَمَ كل إنسان مكانته الاجتماعية والحرفية الموروثة. وإننا نعرف تماماً هذه الأيام أي جزء من هذه اليوتوبيا أصبح حقائق وإلى أي مدى كانت فكرة الحرية في تلك الأيام تحتوي ليس عناصر يوتوبية فحسب، بل عناصر ايديولوجية أيضاً.

وكلما كانت فكرة الحرية تضطر لتقديم تنازلات لفكرة المساواة الملازمة لها ، فانها كانت تقيم أهدافاً متعارضة مع النظام الاجتماعي الذي كانت تطالب به والذي تم فيما بعد تحقيقه . أما فصل العناصر الايديولوجية في العقلية البورجوازية السائدة عن تلك العناصر القادرة على تحقيق نفسها فيما بعد ـ أي عن العناصر اليوتوبية حقاً ـ فهذا عمل لم يقـدر على القيام به الا الطبقـة الاجتماعية التي كانت ستظهر فيما بعد على مسرح الاحداث لتتحدى النظام الموجود .

كل المخاطر والمزالق التي اشرنا اليها والكامنة في أي تعريف محدد لما هو أيديولوجي وما هو يوتوبي في عقلية زمن معين ، تجعل صياغة المشكلة امراً صعباً حقاً ، ولكنه ليس مستحيلاً . فقط حين نجد انفسنا في قلب دوامة الافكار المتصارعة المتناقضة يكون من الصعب جداً علينا أن نحدد ما ينبغي أن يُعْتَبَر يوتوبيا حقاً (أي ممكن التحقيق مستقبلا) في وجهة نظر طبقة تشق طريقها نحو الصعود وما ينبغي أن يُعْتَبَر ايديولوجيا بالنسبة للطبقات السائدة والصاعدة. لكن لو أمعنا النظر في الماضي لبدا من الممكن أن نجد معياراً او مقياساً كافياً الى حد ما للتفريق بـين ما هو ايديولوجي وما هو يوتوبي . هذا المقياس هو القابلية للتحقيق . فالافكار التي يتبين فيما بعد أنها لم تكن سوى تصويرات مشوهة لنظام اجتماعي كان موجوداً أو كان يمكن أن يوجد هي أفكار ايديولوجية، أما الأفكار التي تتحقق بدرجة كافية في النظام الاجتماعي اللاحق فهي يوتوبيات نسبية . ان حقائق الماضي الفعلية تضع حداً للصراع بين الآراء حول اي الافكار السابقة المتسامية على الوضع كانت أفكاراً يوتوبية نسبياً تحطم قيود النظام القائم وتفجر حدوده ، وأيها كانت أفكاراً ايديولوجية تعمل فقط على اخفاء حقيقة الأمر الواقع . ان مقدار ومدى تحقيق الأفكار يصلـح معياراً مساعداً وذا أثر رجعي لتمييز الوقائع والحقائق التي تبقى مخفية ، بالنسبة للمعاصرين لها ، وراء غبار معركة الآراء المتصارعة .

٢ ـ العقلية اليوتوبية والتحقيق الوهمي للامنيات.

أن التفكير المبني على التمنيات وليس على الحقائق (wishful thinking) يلعب دائماً دوراً في الشؤون الانسانية . وحين لا يجد الخيال ما يرضيه ويسعده في الواقع القائم فانه يلجأ إلى الأماكن والأزمان التي تخلقها التمنيات والأحلام . فالاساطير ، وحكايات الجن ، والقصص الانسـانية الممعنة في الخيال ، وقصص الاسفار الرومانسية ، والوعود الدينية المعسولة عن عالم آخر ، هي

تعبيرات دائمة التغير عما هو ناقص في الحياة الواقعية ، وتكاد تكون ألواناً مكملة لصورة الواقع الموجود في عصرها أكثر منها يوتوبيات تعمل على معارضة الأمر الواقع وتقويضه .

وتبين البحوث البارزة في التاريخ الثقافي [1] أن اشكال الشوق والحنين الانساني يمكن وصفها ضمن مبادىء عامة ، وأنه في فترات تاريخية معينة يتم التحقيق الوهمي للامنيات من خلال اسقاطها على زمن ما ، وفي فترات تاريخية أخرى يتم ذلك من خلال اسقاط الامنيات على مكان ما . وطبقا لهذا التمييز يمكن تسمية الامنيات المكانية يوتوبيات ، كما تسمى الرغبات الزمانية امنيات دينية ألفية (Chiliasms) . وطبقا لاهتمامات التاريخ الثقافي ، فان هذا التعريف للمفاهيم يسعى فقط نحو مبادىء وصفية . ولكننا لا نستطيع أن نتقبل التمييز بين اسقاط الامنيات في الزمان أو اسقاطها في المكان على أنه المعيار الحاسم للتفريق بين انماط الايديولوجيات واليوتوبيات . اننا نطلق صفة يوتوبي على كل الافكار التي تتسامى على الوضع (وليس فقط على اسقاط الرغبات) والتي لها تأثير ما على تغيير وتحويل النظام الاجتماعي - التاريخي القائم . هذا التعريف كخطوة أولى في بحثنا يقودنا الى عدد من المشاكل .

بما أن اهتمامنا في هذا المجال منصب بصورة رئيسية على تطور الحياة الحديثة ، فان واجبنا الأول هو اكتشاف النقطة التي تصبح فيها الافكار المتسامية على الوضع فعالة لأول مرة ، أي أنها تصبح قوى مؤدية الى تحوّل في الواقع الموجود والى تغيرّه . ومن المستحسن هنا أن نسأل أي العناصر المتسامية على الوضع في العقلية السائدة في مختلف العصور اضطلعت بهذه الوظيفة الفعالة . لأنه في العقلية الانسانية لا تستطيع نفس القوى والمواد والصور أن تأخذ دائما وظيفة يوتوبية ، أي وظيفة تحطيم قيود النظام القائم . وسنرى فيما يلي أن العنصر اليوتوبي في مداركنا خاضع للتغيير في شكله ومضمونه ، وأن الوضع الموجود في أية لحظة يخضع باستمرار لعملية التقويض والتحطيم على يد مختلف العوامل المتسامية على الوضع :

لكن هذا التغيير في مضمون اليوتوبيا وفي شكلها لا يحدث في مجال مستقل عن الحياة الاجتماعية . ومن الممكن أن نبين ، وعلى الاخص في التطورات التاريخية الحديثة ، أن الاشكال

1 — Doren, A., **Wunschraume und Wunschzeiten** (Lectures, 1924-5, of the Bibliothek Warburg (Leipzig, Berlin, 1927), pp. 158 ff.).

نورد اسم هذا الكتاب ليكون مرجعا في المستقبل ، لأنه أحسن مرجع لمعالجة هذه المشكلة من وجهة نظر التاريخ الثقافي وتاريخ الافكار. وفيه أيضا فهرس ممتاز للمراجع . وسنكتفي هنا بالاشارة إلى المراجع التي يذكرها فهرس المراجع في كتاب دورين (Doren) . ويمكن تصنيف بحث (دورين) على أنه تاريخ للافكار الرئيسية ، والعبارات التي يستعملها (مثل «الحنين المكاني» و «الحنين الزماني») مناسبة تماما لأغراضه ، لكنها ذات قيمة ثانوية بالنسبة لغاية هذا الكتاب ، وهي بناء تاريخ سوسيولوجي لبنية الوعي الحديث .

المتلاحقة لليوتوبيا وثيقة الارتباط في بداياتها بمراحل تطور تاريخية معينة ، وبطبقات اجتماعية خاصة في كل من هذه المراحل . وكثيرا ما يحدث أن تظهر اليوتوبيا المهيمنة أول ما تظهر **كأمنية تأخذ شكل حلم اليقظة** لدى فرد واحد ، وفيما بعد تصبح مندمجة في الاهداف السياسية لجماعة اكثر شمولا . وهذه الجماعة يمكن أن تحدَّد في كل مرحلة لاحقة بدقة أكبر . ومن المعتاد في هذه الحالات أن نتحدث عن الرائد ، وعن دوره ، وأن ننسب انجازات هذا الفرد ، سوسيولوجيا ، الى الجماعة التي نقل اليها أحلامه ورؤياه ، والتي ناب عنها في انجاب الافكار . وهذا يعنى الافتراض بأن القبول المتأخر للنظرة الجديدة من قبل طبقات معينة يعرّى الدوافع والجذور الاجتماعية للنظرة التي كان هذا الرائد يشارك فيها بشكل لاشعوري ، والتي استنتج منها الميل العام لانجازه الذي هو فيما عدا ذلك انجاز فردي لا اختلاف حوله . ان الاعتقاد بوجوب انكار أهمية القوة الفردية الخلاقة هو واحد من اشكال الفهم السيء الواسعة الانتشار في نتائج السوسيولوجيا . على العكس من ذلك ، فاننا ينبغي أن نتوقع نشأة الجديد في العقل الشخصي الفريد والجديد لدى الفرد الذي يخترق حدود النظام القائم ويتجاوزها ،والا فأين ينشأ الجديد ؟ وعلى كل حال ، ان من واجب السوسيولوجيا دائما أن تبين أن البوادر الأولى لما هو جديد (رغم أنها كثيرا ما تأخذ شكل المعارضة للنظام القائم) موجهة في الحقيقة نحو النظام القائم ، وأن النظام القائم نفسه متجدد في تحالفات وتوترات القوى الموجودة في الحياة الاجتماعية . أضف الى ذلك ان ما هو جديد في انجاز الفرد الشخصي الفريد المتمتع بسحر الزعامة لا يمكن الافادة منه في الحياة الجماعية الا اذا كان منذ البداية على اتصال بأحد المشاكل الهامة الجارية ، والا اذا كانت معانيه متجذرة تاريخيا وتراثيا منذ البداية في الاهداف الجماعية . ولا يجوز لنا على أية حال أن نبالغ في تقدير أهمية تفوق الفرد بالنسبة للجماعة ، كما تعودنا أن نفعل منذ عصر النهضة . فمنذ ذلك الحين يتفوق اسهام العقل الفردي تفوقاً كبيراً بالمقارنة مع الدور الذي كان يلعبه في ثقافات العصور الوسطى أو في الثقافات الشرقية ، لكن أهميته ليست مطلقة . وحتى حين يعطي الفرد الذي يبدو منعزلا ووحيدًا شكلا لليوتوبيا الخاصة بجماعته ، فان هذا يمكن في نهاية التحليل أن يُنْسَب بحق الى الجماعة التي يتفق انجازه مع تطلعاتها الجماعية .

بعد أن اوضحنا العلاقات بين انجازات الفرد والجماعة ، أصبحنا في مركز يتيح لنا التحدث عن مفاضلة وتمييز بين اليوتوبيات طبقا للحقب التاريخية والطبقات الاجتماعية ، وأن ننظر الى التاريخ من وجهة النظر هذه . لا يمكن لليوتوبيا الفعالة ، بالمعنى الموجود في تعريفنا لها ، أن تكون على المدى الطويل من عمل فرد ، لان الفرد لا يستطيع وحده أن يمزق الوضع الاجتماعي - التاريخي . فقط حين يتغلغل التصور اليوتوبي لدى الفرد الى تيارات موجودة سلفا في المجتمع ويعبر عنها ، فانه بهذا الشكل يعود ويتدفق على نظرة الجماعة كلها الى الحياة ، فتترجمه

الجماعة الى عمل ، وحينذاك فقط يصبح النظام القائم في مواجهة تَحَدٍّ صادر عن نظام آخر للوجود يحاول الظهور . ويمكن حقا أن نزيد فنقول أن من الملامح الجوهرية للتاريخ الحديث أنه لدى التنظيم التدريجي للعمل الجماعي لا تصبح الطبقات الاجتماعية فعالة في تحويل الواقع التاريخي وتغييره إلا حين تتجسّد أمانيها وطموحاتها في يوتوبيات متناسبة مع الوضع المتغير .

لم تصبح التغيرات في الأفكار اليوتوبية الحديثة موضوع بحث سوسيولوجي إلا لأنه كان يوجد ارتباط وثيق بين الأشكال المختلفة لليوتوبيا والطبقات الاجتماعية التي كانت تعمل على تحويل النظام القائم وإذا جاز لنا أن نتحدث عن مفاضلات وفروق تاريخية واجتماعية في الافكار اليوتوبية ، فإنه من واجبنا أن نحاول فهم شكل ومحتوى اليوتوبيات في وقت ما بواسطة التحليل الفعلي للمركز الاجتماعي ـ التاريخي الذي تنبثق منه . وبكلمات أخرى ، فان المفتاح لفهم اليوتوبيات يكمن في الوضع البنيوي لتلك الطبقة الاجتماعية التي تتبنى تلك اليوتوبيات في أي وقت محدد .

ويصبح فهم الخواص المميزة للأشكال الفردية لليوتوبيات المتلاحقة الظهور أمراً قريب المنال فعلاً ليس فقط على اعتبار أنها تتفرع مرحلياً إحداها من الأخرى ، ولكن أيضاً حين نأخذ في الحسبان كون هذه اليوتوبيات ظهرت إلى الوجود وحافظت على نفسها كيوتوبيات مضادة تتبادل فيما بينها التناحر والعداء . وقد ظهرت الاشكال المختلفة لليوتوبيات الفعالة بهذا التلاحق التاريخي لكونها مرتبطة بطبقات اجتماعية محددة تكافح من أجل الصعود والبروز . ورغم بعض الاستثناءات ، فقد استمر هذا الارتباط في الوجود بحيث أصبح ممكناً أن نتحدث مع مرور الزمن عن تعايش بين الأشكال المختلفة لليوتوبيات التي كانت تظهر في تتابع زمني . وكونها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بطبقات اجتماعية تتبادل العداء في السر أحياناً وفي العلن أحياناً أخرى فهو أمر ينعكس في الشكل الذي تأخذه . وإن التغير في حظوظ ومصائر الطبقات التي تنتمي اليها اليوتوبيات يعبّر عن نفسه في التغييرات المادية التي تطرأ على شكل اليوتوبيات . انه لحقيقة أن اليوتوبيات تكيف نفسها وفقاً لتصارعها وتعارضها فيما بينها . وهذه الحقيقة الأساسية تترك طابعها المحدد عليها جميعاً . ولا يستطيع عالم الاجتماع ، بالتالي ، أن يفهم هذه اليوتوبيات الا بوصفها أجزاء من كوكبة كاملة دائمة التغير والتقلب . [1] .

لو كان اهتمام التاريخ الاجتماعي والفكري مقتصراً على الحقيقة التي أوجزناها فيما سبق ، والتي تقول أن كل واحد من أشكال اليوتوبيا الوثيقة الارتباط بالنواحي الاجتماعية هو شكل

(١) من حسنات Alfred Weber أنه جعل هذا التحليل الكوكبي احدى ادوات السوسيولوجيا الثقافية . ونحن نحاول أن نطبق صياغته للمشكلة ، على الحالة المذكورة اعلاه . لكننا نستعملها بمعنى محدد .

خاضع للتغيير ، لكان من حقنا التحدث فقط عن المشكلة الخاصة بالتحول الاجتماعي في «اليوتوبيا»، وليس عن مشكلة التحول والتغير في «العقلية اليوتوبية». ولا يستطيع المرء أن يتحدث بحق عن « عقلية يوتوبية » الا حين تكون صورة اليوتوبيا في أحد العصور تشكل جزءا حيوياً في « محتوي » العقلية المدروسة ، وحين تكون أيضاً متغلغلة، على الأقل باتجاهها العام ، في كل آفاق تلك العقلية ، وحين يميل العنصر اليوتوبي بهذا المعنى إلى أن يتغلغل في كل مظهر من مظاهر العقلية السائدة في ذلك الحين ، وحين تكون اشكال الخبرة والعمل والمنظور منظمة كلها وفقاً لهذا العنصر اليوتوبي ـ حينذاك فقط يحق لنا أن نتحدث بشكل واقعي وحقيقي ليس عن الاشكال المختلفة لليوتوبيا فحسب ، ولكن أيضاً وفي الوقت نفسه عن الصور والمراحل المختلفة للعقلية اليوتوبية . ان القيام باثبات أن هذه العلاقة المتبادلة بكاملها موجودة فعلاً هو بالضبط ذروة البحث الذي نقوم به .

العنصر اليوتوبي ـ أي طبيعة الأمنية المهيمنة ـ هو الذي يحدد تلاحق الخبرات ونظامها وتقييمها . هذه الأمنية هي المبدأ التنظيمي الذي يصوغ ويحدد شكل الطريقة التي نمارس بها الزمن . الشكل الذي تُرتَّب به الاحداث والايقاع التأكيدي اللاشعوري اللذين يفرضهما الفرد على جريان الزمن لدى ملاحظته العفوية للأحداث ـ كل هذا يظهر في اليوتوبيا على شكل صورة يمكن ادراكها في الحال ، أو ـ على الأقل ـ على شكل مجموعة من المعاني التي يمكن أن تُفْهَمَ بشكل مباشر. البنية الداخلية لعقلية جماعة ما لا يمكن أن تُفَهَم بالوضوح نفسه الذي تُفْهَم به حين نحاول أن نتفهم مفهوم تلك العقلية للزمن على ضوء آمالها وأشواقها وأهدافها . ذلك أن كل عقلية ترتب أحداث المستقبل ، بل والماضي أيضاً ، على أساس تلك الاهداف والتوقعات . فالاحداث التي تبدو لدى النظرة الأولى مجرد تراكمات تتلاحق زمنياً ، تأخذ من وجهة النظر هذه طابع القدر . وتتموضع الحقائق العارية كل منها في مكانها المناسب من المنظور ، وتُوَزَّع التوكيدات في المعاني على الحوادث الفردية طبقاً للاتجاهات الأساسية التي يسير فيها الكفاح الشخصي . ولا يمكن اكتشاف المبدأ البنيوي للزمن التاريخي إلا في هذا الترتيب ذي المعاني الواسعة للأحداث ، وهذا الترتيب يتجاوز كثيراً مجرد التلاحق الزمني . لكن من الضروري أن نذهب إلى أبعد من هذا فنقول : أن هذا الترتيب ذي المعاني الهامة هو في الواقع أهم عنصر في فهم وتفسير الأحداث . تبين السيكولوجيا الحديثة أن الكل (الجشتالت) يسبق الأجزاء ، وأن فهمنا للأجزاء يأتي من خلال فهمنا للكلّ . الشيء نفسه يحدث في الفهم التاريخي . هنا أيضاً يتكون لدينا احساس بالزمن التاريخي كشيء كلي ذي معنى يكون ترتيبه للأحداث « سابقاً » للأجزاء ، ومن خلال هذا الشيء الكليّ يبدأ فهمنا الصحيح للمجرى الكلي للأحداث ، وفهمنا لمكاننا في هذا المجرى . وبسبب هذه الاهمية المركزية للاحساس التاريخي بالزمن فاننا سنؤكد

بشكل خاص على الارتباطات القائمة بين كل يوتوبيا والمنظور الزمني التاريخي المطابق لها .

وحينما نشير إلى أشكال ومراحل معينة في العقلية اليوتوبية ، فاننا نقصد بذلك تلك البنى العقلية التي يمكن اكتشافها كما كان يجب أن توجد في أناس أفراد أحياء . لسنا نفكر هنا بوحدة مبنية بناء اعتباطياً صرفاً (مثل «الشعور أو الوعي في حد ذاته » عند كانت Kant) ، كما لا نفكر بكينونة ميتافيزيقية يُفْتَرَض وجودها خارج نطاق العقول المادية للافراد (مثل « الروح » عند هيجل Hegel) . بل نقصد تلك البنى العقلية التي يمكن اكتشافها بشكل مادي ملموس والتي يمكن التدليل على وجودها لدى الأفراد . ولهذا فاننا سنوجه عنايتنا هنا الى الأفكار والأعمال والمشاعر الملموسة ، وإلى ارتباطاتها الداخلية بنماذج ملموسة من الناس . أما النماذج البحتة والمراحل البحتة في العقل اليوتوبي فانها لا تكوّن تركيبات الا بمقدار ما يمكن تصورها كنماذج مثالية . وليس ثمة فرد واحد يمثل تجسيداً صرفاً لأي من النماذج العقلية التاريخية - الاجتماعية المعروضة هنا . [1] لكن كان يوجد في كل فرد واحد عناصر فعّالة معينة من نموذج معين للبنية العقلية ممتزجة في كثير من الاحيان بنماذج أخرى .

وأذن ، فحين ننتقل إلى تحليل النماذج المثالية للعقليات اليوتوبية باختلافاتها ومميزاتها الاجتماعية - التاريخية ، فاننا لا ننوي اعتبارها تركيبات أو بنى ميتافيزيقية أو تابعة لنظرية المعرفة . انها ببساطة ليست سوى أدوات ووسائل منهجية . وليس هناك عقل واحد ، كما كان موجوداً فعلا ، يتطابق كل التطابق مع النماذج التي سنصفها ومع الترابطات البنيوية المتبادلة فيما بينها . وعلى كل حال ، فان كل عقل فرد يميل (رغم كل ما يشوبه ويمتزج فيه) إلى أن ينتظم بصورة عامة على منوال الخطوط البنيوية لواحد من هذه النماذج المتغيرة تاريخياً . وهذه البنى ، مثل النماذج المثالية لدى ماكس فيبر Max Weber ، لا تهدف إلا إلى مساعدتنا على السيطرة على تعقيدات الماضي والحاضر . بالاضافة الى ذلك ، فاننا نريد منها ان تساعدنا في موضوعنا ، لا على فهم حقائق نفسية فحسب ، بل أيضاً على تفهم البنى (بكل « صفائها ونقائها ») ، التي تتكشف لنا تاريخياً من خلال فعلها في تلك الحقائق النفسية .

٣ - التغيرات في شكل العقلية اليوتوبية مراحلها في العصور الحديثة .

أ - الشكل الأول للعقلية اليوتوبية : العقيدة الألفية ذات

(١) قارن بالصفحات ١٣١ وما يليها . و ٢٥٥ وما يليها في هذا الكتاب .

الطقوس الدينية الصاخبة التي تبنتها حركة الداعين الى اعـادة التعميد
(The Anabaptists)

من وجهة نظرنا فان نقطة التحول الحاسمة في التاريخ الحديث بدأت في اللحظـة التـي اتحدت فيها **العقيدة الألفية** مع المطالب النشطة للطبقات المضطهـدة في المجتمـع .[١] ان مجـرد الفكرة القائلة بالمملكة الألفية (المملكة التي سيرأسها المسيح حين يعود ويحكم منها العالم بأسره طيلة ألف عام) على الأرض كانت دائما تحوي اتجاها ثوريا . وقد بذلت الكنيسـة كل طاقتهـا واستخدمت كل ما لديها من وسائل الشل هذه الفكرة المتسامية على الوضع . هذه العقيدة التي كانت تنشط بين الفترة والأخرى عادت الى الظهور على يدي واكيم ابن جزيرة فلوريس[٢] (وهو واحد من كثيرين) ، لكنها في حالته لم تكن تتضمن افكارا ثورية . أما في حركة اتباع جون هس (the Hussites) التي قامت في براغ في القرن الخامس عشر[٣] ، وفي حركة توماس منزر (Thomas Muntzer)[٤] وكذلك في حركة الداعين الى اعادة التعميد[٥] فان هذه الافكار تحولت الى حركات تؤمن بالعنف والقوة لتحقيق الاهداف ، وذلك على أيدي طبقات اجتماعية معينة . ان الأشواق التي كانت حتى ذلك الحين غير مرتبطة بهدف محـدد أو كانـت متـركزة على

---

(١) ان تحديد بداية حركة بنقطة معينة في مجرى الاحداث التاريخية أمر فيه مجازفة ويدل على اهمال لروّاد الحركة. أما اعادة بناء ما هو جوهري في التطور التاريخي ، وبشكل ناجح ، فان ذلك يعتمد على قدرة المؤرخ على اعطاء التأكيد المناسب لنقاط التحول الحاسمة في اعطاء الظواهر منبرا وصوتا . ان الاشتراكية الحديثة ترجع أصولها الى الحركة الداعية لاعادة التعميد، وهذه الحقيقة دليل على أن الحركة التي قادها (توماس منزر) ينبغي أن تُعْتَبَر خطوة في الطريق الى الحركات الثورية الحديثة . من الواضح طبعا أننا حتى الآن لا ندرس البروليتاريا الواعية بالصراع الطبقي . كذلك ينبغي التسليم أن (منزر) كان ثائرا اشتراكيا بدوافع دينية . على كل حال، على عالم الاجتماع أن يمنح هذه الحركة اهتماما خاصا لأن العقيدة الألفية والثورة الاجتماعية مندمجان فيها اندماجا بنيويا .

(٢) عاش واكيم هذا بين ١١٤٥ و١٢٠٢ ميلادية ، وكان قسيسا وناسكا .

يقال أنه نزل عليه الالهام ما بين ١١٩٠ و١١٩٥ ميلادية ومنحه تفسيرات تحمل طابع التنبؤ لبعض النصوص الغامضة في الانجيل، مما أدى إلى بعض المتاعب للكنيسـة والسـلطات (المترجم)

(Cf. Norman Cohn, **The Pursuit of the Millennium** (Paladin Books, Londonn, 1972), p .108

(٣) انظر وصف حركة اتباع جون هَسْ ,(نفس المصدر أعلاه ص ٢٠٧ وما يليها) (المترجم)

(٤) بالنسبة لما كتب عن منزر نكتفي بذكر مقالة K. Holl بعنوان «Luther und die Schwarme» في **Gesamnelte Aufsatze zur Kirchengeschichte** Tubingen, 1927, pp. 240 ff

حيث توجد مجموعة ممتازة من النصـوص التي تعالج موضوعا واحدا. في ملاحظاتنا التالية سنشير فقط الى النص الوارد في كتاب Holl دون ان نكتبه كاملاً . بالنسبة لخصائص العقيدة الألفية انظر:

Bolche, E. **Thomas Munzer als Theologe der Revolution** (Munich, 1921).

(٥). انظر Norman Cohn,. **the Pursuit of the Millennium**, pp .252 261. (المترجم)

(أهداف في الدنيا الآخرة. هذه الاشواق أصبح لها فجأة لون دنيوي. فقد ساد الآن شعور بأنها) ممكنة التحقيق ـ هنا والآن ـ ولهذا فانها بثّت في السلوك الاجتماعي حماسا لا مثيل له.

« روحنة السياسة » (أو اقحام الروحنيات في السياسة) التي يمكن أن يقال أنها بدأت في هذا المنعطف في التاريخ ، تركت تأثيرا صغيرا أو كبيرا على كل تيارات العصر. وعلى كل حال ، لقد كان ظهور العقلية اليوتوبية التي نشأت أصلا لدى الطبقات المضطهدة في المجتمع مصدرا للتوتر الروحي. عند هذه النقطة بدأت السياسة بمعناها الحديث ، ونعنى هنا بالسياسة المشاركة الواعية القليلة أو الكثيرة من كل الطبقات في المجتمع في إنجاز غاية دينوية ، بدلاً من الجبرية والقدرية التي تقبل الأحداث كما تكون او تؤمن بوجود قوة «عليا» تسيطر على أمور الحياة وتسيّرها.

الطبقات الدنيا في فترة ما بعد العصور الوسطى لم تتخذ هذه الوظيفة الآلية في العملية الاجتماعية كلها الا بالتدريج ، ولم تصل الى ادراك اهميتها السياسية والاجتماعية الا ببطء شديد. ومع أن هذه المرحلة لا تزال ، كما أشرنا سابقا ، بعيدة جدا عن مرحلة « الوعي ـ الذاتي البروليتاري » ، الا انها رغم ذلك نقطة البدء في العملية التي ادت بالتدريج اليها. ذلك أن الطبقات المضطهدة في المجتمع راحت تتجه بعد هذه المرحلة الأولى ، وبشكل أكثر وضوحا ، الى أن تلعب دورا معينا في التطور الديناميكي للعملية الاجتماعية كلها. وصرنا بعد هذا الوقت نحصل على فروق اجتماعية متزايدة في الغايات وفي المواقف النفسية.

هذا لا يعني أبدا أن هذا الشكل الشديد التطرف من اشكال العقلية اليوتوبية كان العامل المؤثر الوحيد في التاريخ منذ ذلك الحين. لكنه يؤكد فقط على أن حضور هذا الشكل في الميدان الاجتماعي مارس تأثيراً مستمراً تقريباً حتى على العقليات المناهضة.حتى أعداء هذا الشكل المتطرف من أشكال العقلية اليوتوبية كيّفوا أنفسهم طبقا له، ولو أنهم فعلوا ذلك لا شعوريا ودون أن يدروا. فلقد أدى ظهور الحلم اليوتوبي الى ظهور حلم مضاد. والتفاؤل الذي اتسمت به ثورات العقيدة الألفية انجب في آخر الأمر الموقف الواقعي في السياسة.

كان هذا الوضع ذا اهمية عظيمة ليس فقط بالنسبة للسياسة ، ولكن أيضا بالنسبة لتلك الحركات الروحية التي اصبحت مشحونة بالغايات العملية وتخلت عن مركزها المعزول المترفّع. الطاقات التي كانت تمارس التعبد العنيف الصاخب ودفقات السعادة الروحية بدأت تعمل في اطار دنيوي ، كذلك فان التوترات التي كانت في السابق تسمو بالناس عن متاعب الحياة اليومية

---

(١) يمكن بالطبع تعريف السياسة بعدة طرق ، ومرة ثانية في هذه القضية علينا أن نتذكر قولا وَرَدَ من قبل : يجب أن يُنْسَبَ التعريف الى الغاية منه والى وجهة نظر الملاحظ. أما غايتنا هنا فهي متابعة العلاقة بين قيام الوعي الجماعي والتاريخ السياسي ، وبالتالي فان تعريفنا الذي يختار حقائق معينة يجب أن يكون على صلة بهذه الصياغة للمشكلة.

أصبحت عوامل تفجيرية فيها . وصار المستحيل ينجب الممكن [1] كما صار المطلق يتدخل في شئون هذه الدنيا ويؤثر على الاحداث الفعلية . هذا الشكل الأساسي الشديد التطرف من اشكال اليوتوبيا الحديثة كان يُصْنعَ من مادة فريدة . فقد اتفق مع الهيجان الروحي والتوتر الجسدي لدى الفلاحين الذين هم الطبقة التي كانت اقرب الطبقات الى الارض . لهذا فان هذا الشكل اليوتوبي كان ماديا بشكل قوي وروحانيا بدرجة كبيرة .

لا شيء يمكن أن يكون أكثر تضليلا من محاولة فهم هذه الاحداث من وجهة نظر « تاريخ الافكار » . « الافكار » لم تدفع هؤلاء الناس الى القيام بأعمال ثورية . ذلك أن انفجارهم الفعلي كان ناجما عن وخاضعا للطاقات التي تمارس العبادة الصاخبة العنيفة السعيدة . ان عناصر الشعور المتسامية على الواقع والتي اتخذت هنا وظيفة يوتوبية فعالة لم تكن « افكارا » . ان النظر الى كل ما حدث خلال هذه الفترة على أنه من عمل « الافكار » هو تحريف لا شعوري أفرزته المرحلة الانسانية ـ الليبرالية من مراحل العقلية اليوتوبية . [2] لقد كان تاريخ الأفكار من خلق عصر « مأخوذ بالافكار » ، وكان رغما عنه يفسر الماضي على ضوء خبراته الاساسية . لم تكن « الافكار » هي التي دفعت الناس خلال ثورة الفلاحين الى العمل الثوري . كانت جذور هذا الانفجار موجودة في مستويات أولية أساسية أكثر حيوية وأبعد عمقا في النفس البشرية . [3]

ولكي نصبح أكثر قربا الى فهم المضمون الحقيقي للعقيدة الألفية ونجعلها قابلة للتفهم العلمي ، فانه من الضروري قبل كل شيء أن نميز هذه العقيدة نفسها عن كل الصور والرموز والاشكال التي يفكر بها العقل المؤمن بها . ان خبرتنا لا تبلغ مقدار الصحة التي تبلغها هنا حين نقول أن الأشياء التي يتم تشكيلها سلفا وأن التعبير الذي تتخذه ، تميل كلها الى الانفصال عن أصولها، والى السير في طريق مستقل عن الدوافع التي ادت الى ظهورها. وطبقا لهذا فان احد الملامح الأساسية في العقيدة الألفية هو ميلها الدائم الى فصل نفسها عن صورها ورموزها ، وبالضبط لأن القوة الدافعة لهذه اليوتوبيا (القائمة على العقيدة الألفية) لا تكمن في شكل تعبيرها الخارجي ، فان أية نظرة الى هذه الظاهرة تقوم على مجرد تاريخ الافكار تفشل في أن تعطي هذه الظاهرة حقها . ان مثل هذه النظرة معرضة دائما لأن تعمى عن النقطة الجوهرية . ولو استعملنا أساليب « تاريخ الافكار » لاتجهنا الى احلال تاريخ الأطر الفكرية التي صارت فارغة

---

(١) منزر نفسه كان يتحدث عن «الشجاعة والقوة التي تحقق المستحيل». انظر كتاب Holl ص ٤٢٩ .

(٢) سنبحث هذه المرحلة في الجزء التالي .

(٣) كان منزر يتحدث عن «اعماق النفس التي لا قرار لها والتي لا تُرى الا حين تُعَرّى كل قوى النفس.» انظر كتاب Holl ص ٤٢٨ ملاحظة ٦ .

من المضمون (أي تاريخ الأفكار المتصلة بالعقيدة الألفية في حد ذاتها) [1] محل تاريخ مضمون العقيدة الالفية . وبنفس الطريقة ، فان البحث في سير الثوريين المؤمنين بالعقيدة الألفية قابل لان يكون مضللا لأن من طبيعة الخبرة القائمة على العقيدة الألفية ان تنحسر بمرور الزمن ، وأن تخضع لتحول مضطرد غير منقطع خلال مسيرة خبرة الاشخاص . ولهذا فلكي نلتزم التزاما قويا بفكرة البحث ذاتها، علينا أن نعثر على طريقة للبحث تعطي نظرة حية للمادة وتقدمها بشكل يجعلنا نحس كأننا نمارسها بانفسنا. وعلينا دائمًا أن نسأل انفسنا عما اذا كان الموقف القائم على العقيدة الألفية موجودا فعلا في اشكال الفكر والخبرة التي نعالجها في قضية معينة .

« الحضور المطلق » هو الميزة الوحيدة الحقيقية ، وربما الميزة الوحيدة المباشرة التي نتعرف بها على الخبرة المنطلقة من العقيدة الألفية . نحن دائما نشغل بعضا من ال « هنا والآن » في المسرح المكاني والزماني . لكن المركز الذي نشغله هو من وجهة نظر الخبرة المنطلقة من العقيدة الألفية أمر طارىء عرضي ويتم بالصدفة . أما بالنسبة للمؤمن الحقيقي بالعقيدة الألفية ، فان الحاضر يصبح الثغرة أو الصدع الذي يتدفق منه فجأة كل ما كان من قبل داخليا حبيسا ، ثم يستولي على العالم الخارجي ويحوله .

يعيش الصوفي في ذكرى النشوة الدينية السعيدة أو في الحنين اليها . وتصف تشبيهاته هذه النشوة باعتبارها حالة نفسية لا يمكن تصورها ضمن معطيات الزمان والمكان ، واندماجا بالعالم الآخر المغلق . [2] وربما كانت هذه الصبابة الصوفية الملموسة هي التي تتحول عند المؤمن بالعقيدة الألفية الى ال (هنا والآن) ولكن ليس فقط لكي يتمتع بها ، بل ليجعلها بكل قوته جزءا من ذاته . وقد عبّر (توماس منزر) ، نبيّ المؤمنين بهذه العقيدة ، عن نفسه بما يلي : « ولهذا السبب ، على كل الأنبياء أن يقولوا : « هكذا يقول الله « وليس هكذا قال الله » وكأن الشيء

(١) في الصراع بين منزر ولوثر ثمة دليل على الانقسام المذكور أعلاه بين التأكيد على مضمون الايمان الذي لا يكون الا في الممارسة و «الفكرة» التي ترمز له. وطبقا لما يقوله منزر فان لوثر واحد من الذين لا يؤمنون الا بحرفية الاناجيل. أما بالنسبة لمنزر فان هذا الايمان ليس سوى «تقليد مسروق، غير مجُرَّب، كتقليد القرود». انظر كتاب Holl ص ٤٢٧.

(٢) يقول مايستر ايكهارت (Meister Eckehart): «لاشيء يعيق الروح عن التعرف على الله أكثر من الزمان والمكان» Meister Eckehart, **Schriften und Predigten**, ed. by Buttner (Jena, 1921, i, P.137)

ويقول: «على الروح، لكي تدرك الله، أن تقف فوق الزمان والمكان» (نفس المصدر ص ١٣٨) ويقول: «اذا قامت الروح بقفزة تتجاوز بها نفسها، ودخلت في مرحلة انكار ذاتها ونشاطاتها، فان هذا يتم برحمة الله. . .» (i,p.201) وبالنسبة للفرق بين التصوف في القرون الوسطى وتديّن منزر، انظر التعليق المناسب ل Holl : «بينما كان متصوفو القرون الوسطى يتهيأون لله بوسائل مصطنعة كالزهد، وهكذا ـ ان جاز القول ـ حاولوا أن يتحدوا مع الله بالقوة، كان منزر يعتقد «أن الله نفسه هو الذي يحمل المنجل ليقطع الاعشاب الطفيلية من بين الناس». (انظر Holl, ص ٤٨٣).

حدث في الماضي وليس في الحاضر» . [١]

خبرة الصوفي هي خبرة روحية محضة. واذا كان في لغته بعض آثار الخبرة الحسية فذلك لأنه مضطر للتعبير عن اتصال روحي غير قابل للوصف، ولأنه لا يجد رموزاً إلا في التشبيهات المادية المأخوذة من الحياة اليومية. اما بالنسبة للمؤمن بالعقيدة الألفية، فإن الخبرة الحسية حاضرة بكل ما فيها من قوة وخشونة، وغير قابلة للانفصال عن روحانيته مثلما هو غير قابل للانفصال عن حاضره المباشر. انه يبدو وكأنه جاء الى هذا العالم لأول مرة ودخل في جسده من خلال هذا الحاضر المباشر.

ولنستشهد بقول منزر نفسه:

«لست أطلب إلا أن تقبلوا الكلمة الحية التي أعيش وأتنفس فيها لكي لا تعود لي فارغة. أناشدكم بحق الدم القاني للمسيح أن تأخذوها الى قلوبكم. انني مهتم بكم وأرغب أن أكون عند حسن ظنكم. فإذا لم استطع هذا فليجعلني الله ابن الموت الزمني والأبدي. ولا أستطيع أن أقدم لكم عهداً أعلى من هذا العهد» [٢]

ان المؤمن بالعقيدة الألفية يتوقع اتحادا مع الحاضر المباشر. ولهذا لا يشغل باله في حياته اليومية بآمال متفائلة في المستقبل أو بذكريات رومانتيكية. وموقفه يتميز بالترقب المتوتر وكأنه دائما واقف على رؤوس أصابعه في انتظار اللحظة المواتية. وهكذا لا يوجد بالنسبة له لفظ داخلي

---

(١) ويعبر منزر عن نفسه بنفس الطريقة فيما يلي: «يجب عليه ولا بد له أن يعرف أن الله في داخله، ولا يجوز له أن يفكر بالله وكأنه على بعد ألف ميل.» (انظر Holl ص ٤٣٠ ملاحظة ٣)

وفي مكان آخر يوضح منزر تطرفه الروحي والديني حين يميز بين المسيح المرّ والمسيح الحلو كالعسل. وقد اتهم لوثر بأنه لا يمثل الا الثاني. (نظر Holl ، ص ٤٢٦ - ٤٢٧) . لمزيد من التفسير انظر Block, op. cit, pp. 251 ff.

(٢) يوجد في فن الرسم في هذه الحقبة، كما تمثله لوحات Grunewald وعلى مستوى مبالغ في الفخامة والتطرف، ما يوازي هذا الاندماج بين الحسية القوية الخشنة جدا والروحانية العالية. ولاننا لا نعرف الا القليل عن حياة هذا الفنان، فانه من المستحيل أن نقرر ان كان هو نفسه له اتصالات بحركة «اعادة التعميد.» لكننا نشير الى فن هذا الفنان بقصد اعطاء مثال يوضح ما قلناه .

(انظر: Heidrich, E. **Die altdeutche Malerei** (Jena, 1909), pp 39- 41, 269

(انظر ايضا كتاب Heidric (LEIPZIG, 1909) **Durer und die Reformation,** حيث يبين بوضوح العلاقة التي يمكن اثباتها بين المتعصبين ذوي الصبابة الدينية واتباعهم من الفنانين Georg Pencz و Barthet Beham و Hans Sebald في نورنبرغ، ودفاع Durer ضدهم. ويرى Heidric في فن Durer تعبيرا عن التدين اللوثري، كما يرى في فن Grunewald ما يوازي الصبابة الدينية لدى المتعصبين المتحمسين .

للزمن . وهو في الواقع لا يهتم بالألف سنة السعيدة التي ستأتي[1] . المهم بالنسبة له هو أن هذا الحدث السعيد حدث هنا والآن ، وأنه نشأ من وجود دنيوي وكأنه التفاف مفاجىء الى داخل وجود من نوع آخر - ان وعود المستقبل الذي سيأتي ليست بالنسبة له سببا للتأجيل ، بل نقطة انطلاق وتوجه جديد ، انها شيء خارج نطاق مجرى الاحداث المادي ، ومنها يظل في حالة ترقب واستعداد للقفز والانتقال الى العالم الجديد .

المجتمع الاقطاعي في القرون الوسطى لم يعرف الثورة بالمعنى الحديث وذلك بسبب بنيته الخاصة[2] . ومنذ أن ظهر هذا الشكل من التغيير السياسي لأول مرة ، ظلت حركة العقيدة الألفية ترافق الانفجارات الثورية وتعطيها روحها . وحين تنحسر هذه الروح وتهجر تلك الحركات ، تخلف وراءها جنونا جماهيريا عاريا وغضبا بلا روح . ذلك أن حركة العقيدة الألفية تعتبر الثورة قيمة في حد ذاتها وليس وسيلة لا بد منها من اجل غاية وضعها العقل . انها تعتبرها المبدأ الخلاق الوحيد في الحاضر المباشر ، والتحقيق الذي طال الشوق اليه لمطامحها في هذا العالم . لقد قال باكونين Bakunin : « ارادة التحطيم هي ارادة خلاقة . »[3] وهو قد قال هذا بسبب الشيطان الذي كان فيه ، الشيطان الذي كان باكونين يحب أن يتحدث عنه ويصفه بأنه يعمل بواسطة العدوى . ولم يكن باكونين أساسا مهتما بتحقيق عالم مخطط له عقلانيا . وهذا ما يفضحه قوله : « لست أومن بالدساتير أو القوانين . لو أُعطِيتُ أحسن الدساتير لبقيت غير راض . اننا

---

(١) يقول منزر: « . . . اننا نحن المخلوقون من تراب ولحم ودم نتحول آلهة من خلال تحول المسيح انسانا ، وبذلك نصبح معه تلاميذ الله ، يعلمنا بنفسه وينفخ فينا من روحه ونصبح مقدسين ومتحولين كليا فيه ، وان الحياة الدنيا ستتحول الى جنة» (انظر Holl ص ٤٣١ ملاحظة ١)

بالنسبة لسوسيولوجيا التحول - الداخلي للخبرة ، وبشكل عام بالنسبة لنظرية العلاقة بين اشكال الخبرة واشكال النشاط السياسي - الجماهيري ، ينبغي أن نلاحظ أن مقدار ابتعاد Karlstadt ومعمد انبي جنوب ألمانيا عن منزر كان يتناسب مع تزايد ابتعادهم عن ممارسات الحركة الألفية بخصوص الاتحاد المباشر مع الحاضر ونحو الخبرة التنبؤية والأمل المتفائل بالمستقبل (انظر Holl ص ٤٥٨) .

(٢) احدى ملامح الثورة الحديثة سبق أن أشار لها ستال Stahl وهي انها ليست تمردا عاديا على طاغية ما ، بل هي كفاح نحو خلق هيجان عام ضد النظام الاجتماعي القائم بكامله وبطريقة منهجية منظمة تنظيما عاليا . فاذا جُعِل هذا الهدف المنهجي المنظم نقطة الانطلاق في التحليل ، واذا بُحِثَ عن السوابق الفكرية والتاريخية لهذا الهدف، فان المرء يصل في هذه الحالة أيضا الى حركة العقيدة الألفية . ومع أن هذه الحركة تبدو غير منهجية وغير منظمة في اعتبارات أخرى، الا أن فيها في أحد المراحل ميلا الى التوجه والتكيف المنظم التجريدي . فعلى سبيل المثال يشير Radvanyi الى أن حركة العقيدة الألفية لم تهاجم افرادا بل اكتفت بمهاجمة المبدأ الشرير الفعال في الافراد والجماعات (انظر اطروحته غير المنشورة بعنوان **Der Chiliasmus,** Heidlebarg, 1923, p. 98. انظر أيضا Holl ص ٤٥٤ .

(٣) اعطينا معلومات عن Bakunin في صفحات سابقة من هذا الكتاب . وسنبين فيما بعد أن المذهب الفوضوي من النوع الذي دعا اليه باكونين هو أكثرها اقترابا - في رأينا - من استمرارية النظرة المؤمنة بالعقيدة الألفية في العالم الحديث .

نحتاج شيئا مختلفا . نحتاج عاصفة وحيوية ، وعالما جديدا بلا قوانين ، وبالتالي عالماحرا . »

كلما تعبت الروح ذات الحماس والوجد الديني من اتساع المنظورات والآمال والصور تعود للظهور الوعود المادية بعالم أفضل ، مع أن هذه الوعود لا ينبغي أن تُفْهم بمعناها الحرفي . وبالنسبة لهذه العقلية فان الوعود بعالم أفضل خارج الزمان والمكان تشبه الشيكات غير القابلة للصرف. وظيفتها الوحيدة ان تُثَبِّتَ تلك النقطة في «عالم ما بعد الاحداث» الذي تحدثنا عنه ، والذي يستطيع الانسان الذي يترقب اللحظة المواتية أن يفصله عن العالم الذي هو في حالة صيرورة . ولأن هذا الانسان غير منسجم مع كل ما قد تنجبه أحداث العالم الشرير (عالم ال هنا والآن) ، فانه يظل يترقب النقطة الحرجة الحاسمة في الاحداث واللحظة التي يكون فيها التسلسل الخارجي للظروف متطابقا مع القلق وعدم الاستقرار الكامنين في روحه .

ونتيجة لذلك فانه من غير المهم لدى ملاحظة بنية ومجرى التطور في العقلية المؤمنة بالعقيدة الألفية أن تحل اليوتوبيا المكانية محل اليوتوبيا الزمانية، وأن يتغلغل (في عصر العقل وعصر النور) المنهج المغلق في الاستنتاج العقلاني الى النظرة اليوتوبية (مع أن هذا كله قد يكون مهما بالنسبة لتاريخ الانواع المختلفة في الحوافز) . ان نقطة الانطلاق العقلاني البديهية ، والمنهج المغلق في الطريقة الاستنتاجية ، والتوازن الداخلي للدوافع الموجودة في مجموع البديهيات ـ كل هذه الاشياء هي بمعنى معين قادرة على أن توجد وتضمن ذلك التماسك الداخلي وذلك الانعزال عن العالم اللذين توجدهما وتضمنهما الاحلام اليوتوبية . [1]

أضف إلى ذلك ان بُعْدَ ما هو صالح وصحيح من الناحية العقلية عن المكان والزمان، هو بمعنى معين، اكثر قدرة على أن يوصلنا إلى العالم الخارجي المتجاوز للخبرة مما يُؤَمَّل ان توصلنا إليه تلك الأحلام اليوتوبية المثقلة بالمحتويات المادية لهذا العالم كما هو.

وليس ثمة شيء أبعد عن الأحداث الفعلية من المنهج العقلاني المغلق. وفي ظل بعض الظروف، لا شيء يحتوي دوافع لا عقلانية أكثر من تلك النظرة الى الحياة التي تكون نظرة عقلانية ومكتفية بذاتها. ورغم ذلك، فإنه يوجد في كل نهج عقلاني شكل خطَر متمثل بانحسار ذلك العنصر الخاص بالعقيدة الألفية المتحمسة واختفائه وراء الواجهة العقلانية المزيفة. ولهذا فليست كل يوتوبيا عقلية بهذا المعنى تمثل انفصالاً عن العالم واغترابا عنه. ان الطبيعة التجريدية لليوتوبيا العقلانية تتناقض مع

---

(١) انظر مقالة Freyer, H.
«Das Problem der Utopie», **Deutsche Rundschau,** 1928 vol.183, pp 321 - 345.

الدفق العاطفي العنيف الموجود في ايمان العقيدة الألفية بحاضر مباشر وكامل . وهكذا فان العقلية اليوبوتية العقلانية ، مع أنها كثيرا ما تولَد من عقلية العقيدة الألفية ، كثيرا ما تصبح عن غير قصد العدو الرئيسي لها ، تماما كما يتزايد ميل اليوتوبيا الانسانية ـ الليبرالية الى التحول ضد العقيدة الألفية .

ب : الشكل الثاني للعقلية اليوتوبية : المثل الأعلى الانساني ـ الليبرالي

اليوتوبيا التي انبثقت من المذهب الانساني الليبرالي هي أيضا منبثقة عن الصراع ضد النظام القائم. وهي، في شكلها المميز ، تقيم تصورا عقلانيا « صحيحا » لتواجه به الواقع الشرير . وعلى كل حال ، لا يستعمل هذا التصور المضاد للواقع كمخطط أو برنامج عمل لإعادة بناء العالم ، ولا يوضع موضع التنفيذ في نقطة معينة من الزمن . بل يستفاد منه كمقياس أو معيار نقيم به تقييما نظريا مجرى الاحداث الفعلي . ان يوتوبيا العقلية الانسانية ـ الليبرالية هي « المثـل الأعلى » . لكنه على كل حال ليس المثل الأعلى الافلاطوني الساكن الموجود في الفلسفة اليونانية ، والذي كان النموذج الأصلي أو النموذج البدئي للاشياء . المثل الأعلى هنا يتم تصوره كهدف شكلي يُسقط في المستقبل اللامتناهي ، ويكون دوره ووظيفته أن يعمل بصفته مجرد وسيلة تنظيمية وتصحيحية في القضايا الدنيوية .

وعلى كل حال لا بد من ايراد بعض الفروق الأخرى . حينما كان الوضع ، كما في فرنسا مثلا ، ينضج ويتحول الى هجوم سياسي ، كانت اليوتوبيا العقلانية تأخذ شكلا عقلانيا ذا ملامح واضحة وضوحا حاسما . [1] وحيثما كان السير في هذا الطريق عسيرا كما في المانيا ، فان اليوتوبيا كانت تتحول الى الداخل وتتخذ نغمة ذاتية . وهنا لم يكن البحث عن طريق التقـدم يتـم في الأعمال الخارجية أو في الثورات ، بل يتجه كليا الى البنية الداخلية للانسان ، والى تحولات تلك البنية الداخلية .

العقلية المؤمنة بالعقيدة الألفية تقطع كل العلاقات مع تلك الأطوار في الوجود التاريخي التي هي في حالة صيرورة يومية فيما بيننا ، وتميل في كل لحظة الى أن تتحول لمعاداة العالم وثقافته وكل أعماله ومنجزاته الدنيوية ، وان تعتبر كل هذه الأشياء ارضاءات مبتسرة وغير كاملة لتطلعات

---

(١) بالنسبة للمفهوم الفرنسي لكلمة «idea» فاننا نقرأ في كتاب Grimm بعنوان **Deutsches Worterbuch** ما يلي:
« . . . في فترة سابقة كان الاستعمال الفرنسي في القرن ١٧ يعطي الكلمة معنى مخلخلا بحيث تعني صورة عقلية ، فكرة ، أو مفهوما لشيء»(Littre, 2, 5c) . وبهذا المعنى نجد كلمة idea التي تحمل تأثيرا فرنسيا واضحا شائعة بين الكتاب الالمان في النصف الأول من القرن ١٨ ، بل ان الكلمة ظلت لفترة تكتب في ألمانيا بنبرة فرنسية .

أكثر جوهرية ، لتطلعات لا يمكن أن ترضى رضاء كافيا الا في الكيروس [١] . أما الموقف الأساسي الليبرالي فيتميز بقبول ايجابي للثقافة ، وباعطاء القضايا الانسانية نغمة أخلاقية . ويعيش الليبرالي في جوه الطبيعي تماما حين يلعب دور الناقد لا دور المحطم المبدع . انه لا يقطع صلته بالحاضر - ال هنا والآن . وبالنسبة له يوجد حول كل حادث هالة من الافكار الملهمة والاهداف الروحية التي ينبغي أن تُنْجَز .

الروح بالنسبة للعقيدة الألفية هي القوة التي تغمرنا وتعبر عن نفسها من خلالنا . أما بالنسبة لليبرالية الانسانية فان الروح هي ذلك « العالم الآخر » الذي يصبح مُلْهِما لنا حين يمتصه ضميرنا الاخلاقي . المُثُل العليا وليس الحماس الديني العاري هي التي قادت النشاط في عصرما قبل وما بعد الثورة الفرنسية مباشرة ، تلك الثورة التي كرست نفسها لاعادة بناء العالم . هذا المثل الاعلى الانساني الحديث راح يشع من الميدان السياسي الى كل مجالات الحياة الثقافية ، وبلغ ذروته أخيرا في الفلسفة المثالية « idealistic » ، وذلك ضمن محاولة لبلوغ أعلى مرحلة ممكنة من ادراك الذات . ان أشد الفترات خصبا في تاريخ الفلسفة الحديثة تتفق مع مولد وانتشار هذا المثل الأعلى الحديث . وحين بدأ هذا المثل الأعلى يحشر في حدود أضيق في المجال السياسي، بدأ ذلك الاتجاه في الفلسفة ، المناسب للنظرة الليبرالية الانسانية ، يتفسخ وينهار .

كان مصير الفلسفة المثالية شديد الارتباط بالمركز الاجتماعي لانصارها . ولهذا لا يجوز لنا أن نهمل الاشارة - في هذا المجال - الى أهم مرحلة في هذا الارتباط . بالنسبة لوظيفتها الاجتماعية ، قامت الفلسفة الحديثة لاسقاط النظرة اللاهوتية الكهنوتية للحياة . وتبناها أول الأمر الطرفان الصاعدان في ذلك الوقت - وهما الملكية المطلقة والطبقة البرجوازية ، لكنها فيما بعد أصبحت سلاح البرجوازيين وحدهم ، وصارت تمثل الثقافة والسياسة في نفس الوقت . أما الملكية فانها حين صارت رجعية لجأت الى الافكار الكهنوتية (الثيوقراطية) . حتى الطبقة البروليتارية التي شاركت البرجوازيين فيما سبق في الايمان بالاطار العقلاني للفلسفة المثالية ، فقد تحررت الآن منها وصارت العدو المعلن لها .

---

(١) (كيروس في الميثولوجيا اليونانية هو إله الفرصة المناسبة، الروح الحارسة للحظة الحاسمة. الفكرة المنصرّة (المسيحية) لهذا موجودة في كتاب

Paul Tillich, **The Religious Situation** trans. by H.R. Niebuhr, New York, 1932, pp.138-139

يقول الكتاب : «الكيروس هو الزمن المليء (السعيد) ، تلك اللحظة العابرة من الزمن العامرة بالخلود» . (لكن الكيروس ليس الكمال أو الاكتمال في الزمن . ملاحظة المترجم Niebuhr) .

الفكر الليبرالي الحديث الذي يكافح على جهتين هو من نسيج خاص شديد السمو ، ومن خلق الخيال . هذه العقلية المثالية تتجنب التصور الديني للواقع ، الموجود في استغاثة العقيدة الألفية بالله والاحتكام اليه ، كما أنها تتجنب السيطرة المحافظة الضيقة الأفق على الأشياء والناس ، والموجودة في تلك الفكرة عن العالم المحدودة بالزمان والمكان . اجتماعيا ، كانت قاعدة هذه النظرة العقلانية الليبرالية متجسدة في الطبقة الوسطى ـ طبقة البرجوازين والمفكرين . وكانت هذه النظرة ، طبقا للعلاقات البنيوية للجماعات التي تمثلها ، تسير في طريق ديناميكي وسط بين حماس الطبقات المضطهدة وعنفوانها وحبها للانتقام وبين الواقع الملموس المباشر لطبقة حاكمة اقطاعية تتفق طموحاتها كل الاتفاق مع الأمر الواقع الموجود حينذاك .

كانت الليبرالية البرجوازية منهمكة جدا بالانماط والمعايير بحيث أنها لم تشغل نفسها بالوضع الفعلي كما كان موجودا حقا . وعلى هذا الأساس بنت لنفسها بالضرورة عالمها المثالي الخاص بها . لقد كانت عقلية مترفعة معزولة وسامية ، ولهذا فقدت كل احساس بالاشياء المادية وبالعلاقات الفعلية مع الطبيعة . وفي هذا السياق من المعنى كانت الطبيعة غالبا تعني « المعقولية » أو الحالة التي تنتظم فيها الاشياء طبقا للمعايير الأبدية للصواب والخطأ . حتى فن الجيل الذي كان سائدا حينذاك كان يعكس مفاهيم فلسفته بخصوص عالم أبدي غير محدود بالزمان أو بالمكان أو بظروف مادية ، أي بخصوص عالم بلا جسد وبلا صفات مميزة . (١)

وهنا كما في معظم فترات التاريخ الأخرى ، ليس الفن والثقافة والفلسفة سوى التعبير عن اليوتوبيا المركزية للعصر كما ترسمها وتشكلها القوى الاجتماعية والسياسية المعاصرة . وكما يميز نقص العمق واللون الفن المطابق لهذه النظرية ، كذلك ثمة نقص مشابه واضح في محتوى هذا المثل الأعلى الليبرالي الانساني . ان غياب اللون يتفق مع فراغ المحتوى في كل المثل العليا السائدة في قمة هذا النمط من التفكير : فالثقافة بالمعنى الضيق ، والحرية ، والشخصية ، كلها ليست سوى اطارات لمحتوى ما ، ويمكن القول أن هذا المحتوى تُرِك عمدا دون تحديد . ففي كتاب Herder بعنوان **Letters on Humanity** ، وكذلك في المراحل الأولى للمثل الأعلى عن « الأنسانية » لا توجد عبارة محددة عن مضمون هذا المثل الأعلى : فتارة يظهر « العقل والعدالة » على أنهما الغاية ، وتارة أخرى تكون « سعادة الانسان » هي الغاية التي يعتبرها Herder جديرة بالكفاح من أجل الوصول اليها .

هذه المبالغة في التأكيد على الشكل في الفلسفة كما في الميادين الأخرى ، تتفق مع هذا المركز

---

(١) انظر ،
Pinder, Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas (Berlin, 1926), pp. 67 ff., 69.

الوسط ، كما تتفق مع نقص الصلابة في كل أفكاره ومثله العليا . أن غياب العمق في الفنون التشكيلية ، وسيطرة ما هو خطي (أي مؤلف من خطوط) محض ، يتطابق مع أسلوب ممارسة الزمن التاريخي كتقدم وتطور مرحلي تصاعدي . وهذا التصور للتقدم المرحلي التصاعدي مشتق أساسا من مصدرين منفصلين .

أحد هذين المصدرين نشأ من التطور الرأسمالي في الغرب . المثل الأعلى البرجوازي المتمثل في العقل الذي اعتُبر الغاية ، كان متناقضا مع الاوضاع القائمة ، وكان من الضروري سد الثغرة القائمة بين عدم اكتمال الاشياء كما هي موجودة في الطبيعة وبين متطلبات العقل بواسطة مفهوم التقدم . وقد نجح هذا التوفيق بين الانماط والمعايير من جهة وحالة الاشياء القائمة من جهة أخرى ، من خلال الاعتقاد بأن الأمر الواقع يقترب باستمرار وبشكل متزايد نحو المعقول . ومع أن فكرة استمرارية تزايد الاقتراب هذه كانت في أول الأمر غامضة وغير محددة ، الا أنها أُعطِيت شكلا كلاسيكيا صلباً نسبيا من قبل كوندورسيه (Condercet) الذي كان عضوا في الحزب الجيروندي (وهو الحزب الجمهوري المعتدل الذي كان ممثلا في المجلس التشريعي الفرنسي عام ١٧٩١) . وكما قال كونوف (Cunow)[١] في تحليله الصائب من وجهة النظر السوسيولوجية ، لقد أدخل كوندورسيه الخبرة المُرَّة المخيبة للآمال لدى الطبقات الوسطى بعد سقوط الجيروندين في مفهوم التاريخ الذي كانت تلك الطبقات تؤمن به . هذا المفهوم لم يتخل عن الهدف النهائي المتمثل في حالة الكمال ، لكنه راح يعتبر الثورة مجرد مرحلة انتقالية . ووجدت فكرة التقدم أن طريقها مليء بالصعوبات حين اكتشفت أن هناك خطوات أساسية ومراحل انتقالية في عملية التطور التي استمر الايمان بأنها مرحلية وتصاعدية . في السابق ، كل شيء موقت كان ، من وجهة نظر العقل ، يُهمَل باعتباره خطأ أو تحيزا متعصبا . أما لدى كوندورسيه فنجد على الاقل تسليما بالصحة النسبية لهذه المراحل المؤقتة التي تسبق حالة الكمال . وصار يُنْظَر الى « التعصبات » السائدة في حقبة ما على أنها أمور لا مفر منها . وبصفتها أجزاء في الصورة التاريخية » للفترة ، صارت هذه التعصبات تُسْتَوْعَب في فكرة التقدم التي أصبحت بمرور الزمن تنقسم الى مزيد من المراحل والحقب التاريخية .

أما المصدر الآخر لفكرة التقدم فلا بد أنه كان في المانيا . وحسب كتاب Lessing بعنوان Eziehung des Menscher Geschlects فان فكرة التطور الصاعدة كانت حسب آراء Goltz

(١) أنظر:

Cunow, H., Die Marxsche Geschichts, Gesellschafts- und Staatstheorie (Berlin, 1920), i, p. 158.

Von der و Gerlich فكرة دينية أصلا وأُعْطِيَتْ الآن طابعا دنيويا[1] ، وبالاضافة الى هذا المنشأ ، اذا اعتبرنا أن الحركة الدينية الورعة التي نشأت في هولندا وانتقلت الى المانيا في القرن السابع عشر ، والتي تؤكد على دراسة الكتاب المقدس والخبرة الدينية الشخصية ـ نقول اذا اعتبرنا أن هذه الحركة الدينية الورعة كانت تحتوي أصلا عناصرمن الحركة الألفية ومن المذهب المعمداني ، فاننا حينذاك نفهم فكرة التطور الدينية على اعتبار أنها انحسار للدافع الموجود في حركة العقيدة الألفية ـ أي على أنها عملية يتحول فيها الايمان الفاعل الدائم (Harren) في البيئة الألمانية الى « انتظار وترقب » ، ويندمج فيها الاحساس الزمني الخاص بالعقيدة الألفية مع الاحساس التطوري .

بدءا بـ Arndt ومرورا بـ Coccejus و Spener و Zinzendorf يؤدي هذا الخط من التفكير الى Bengel المعاصر لِـLessing والتابع للحركة الدينية الورعة المذكورة أعلاه. كان Bengel قدتحدث من قبل عن الاشراف الإلهي على كل مايحدث في التاريخ ، وعن التقدم المتواصل المطرد المتناسق منذ بداية العالم حتى نهايته . ومن المفروض أن Lessing أخذ عن Bengel فكرة الاكتمال اللانهائي للجنس البشري ، ثم أعطاها طابعا دنيويا ، ودمجها مع الايمان بالعقل ، وجعلها بهذا الشكل تراثا للفلسفة المثالية الألمانية .

وأيا كان الأسلوب الذي نشأ به هذا التصور للتقدم ، سواء كتحول مستمر في العقلية الدينية ، أوكحركة مضادة قام بها المذهب العقلاني ، فان هذا التصور يحتوي ، بعكس العقلية الخاصة بالعقيدة الألفية ، على اهتمام متزايد بما هو ملموس ومادي في ال « هنا والآن » بالنسبة لعملية التقدم المطرد .

تحقيق الامال والتوقعات الخاصة بالعقيدة الألفية قد يحدث في أية لحظة . أما الآن ، ولدى ظهور المثل الاعلى الليبرالي ـ الانساني ، فان العنصر اليوتوبي يُعْطَى موضعا محددا في العملية التاريخية ـ هذا الموضع هو نقطة الأوج في التطور التاريخي . وعلى عكس التصور السابق لليوتوبيا التي تهلّ فجأة على العالم ومن «الخارج» تماماً، فإن هذا المفهوم الجديد يدل ، في المدى الطويل ، على تلطيف نسبي في حدة الفكرة القائلة بتغير تاريخي مفاجيء . من الآن فصاعدا ، حتى النظرة اليوتوبية ترى العالم يسير باتجاه تحقيق أهدافها ، أي باتجاه تحقيق اليوتوبيا . من زاوية أخرى كذلك تصبح الفلسفة اليوتوبية متزايدة الارتباط بعملية الصيرورة .

---

(١) هذا الكتاب الذي أُلِّفَ بقصد دعائي هو في جوانب كثيرة مبسط جدا وسطحي ، ولكن كثيرا من الافكار الاساسية ، كالفكرة المذكورة اعلاه ، يبدو أنها مفهومة فهما صحيحا ،(انظر الملحق) . دورين (نفس المصدر) سبق أن أعطى تقييما كافيا لهذا الكتاب .

Von der Goltz, «Die theologische Bedeutung J.A. Bengels und seiner Schuler» Jahrbucher fur deutsche Theologie (Gotha, 1861), vol. vi. pp. 460 — 506

المثل الأعلى الذي لا يمكن أن يتحقق الافي وقت بعيد جدا ، يصبح بالنسبة لمسيرة التطور المستمر في الحاضر معيارا وغمطا يؤدي تطبيقه على التفاصيل الى تحسن تدريجي . كل من ينتقد التفاصيل يصبح بحكم هذا الانتقاد ذاته مرتبطا بالعالم كما هو . ان الاشتراك في الاتجاهات المباشرة للتطور الثقافي المعاصر ، والايمان القوي بالمؤسسات وبالقوة التشكيلية للسياسة والاقتصاد هو مما يميز وَرَثَة ذلك التقليد الذين لا يهتمون ببذر البذور فحسب ، بل يرغبون أيضا في جني الثمار الآن .

لكن سياسة هذه الطبقة الاجتماعية الصاعدة كانت ما تزال بعيدة عن مجابهة المشكلة الحقيقية في المجتمع . وفي الحقب التي سادها العداء الليبرالي للدولة ، كانت تلك السياسة ما تزال غير مُدْركة للاهمية التاريخية للشيء الذي كانت الطبقة السائدة تمنحه قيمة مطلقة ـ ألا وهو أهمية القوة والعنف الصريح . ومهما كانت هذه النظرة تجريدية ، وتعتمد نظريا على الثقافة بالمعنى الضيق وعلى الفلسفة ، كما تعتمد عمليا على الاقتصاد والسياسة ـ نقول ، مهما بدت هذه النظرة تجريدية حين يُنْظَر اليها بأعين المحافظين ، فانها تظل رغم ذلك ، وطالما هي مهتمة بالاحداث التاريخية الدينوية ، أكثر صلابة من العقلية النابعة من العقيدة الألفية المنعزلة عن التاريخ . وهذا القرب الأكبر مما هو تاريخي تكشفه حقيقة أن الاحساس بالزمن التاريخي ـ وهو من الظواهر التي يُعْتَمَد عليها في بنية أية عقلية ـ محدد هنا أكثر بكثير مما هو عليه في العقلية النابعة من العقيدة الألفية . فهذه العقلية كما رأينا ، لم يكن لديها إحساس بعملية الصيرورة ، ولم تكن حساسة إلا بالنسبة للحظة المفاجئة والحاضر المشحون بالمعنى . ان ذلك النمط من العقلية الذي يبقى في مستوى العقيدة الألفية لا يعرف ولا يتعرف على طريق يؤدي الى غاية أو على عملية تطور ، حتى ولو تعرف اعداؤه على وجهة النظر هذه وهضموها . ان تلك العقلية لا تعرف إلاّ مَدّ الزمن وانحساره . المذهب الفوضوي الثوري ، مثلا ، والذي ما تزال العقلية النابعة من العقيدة الألفية محفوظة فيه بأنقى وأصدق أشكالها ـ هذا المذهب الفوضوي الثوري يعتبر العصور الحديثة ، منذ سقوط العصور الوسطى ، ثورة واحدة . يقول لانداور : « انه جزء من حقيقة الثورة ومفهومها أنها ـ كالحمى في فترة النقاهة ـ تأتي بين نوبتين من المرض . فهي لا توجد الا مسبوقة بالتعب ومتبوعة بالانهاك »[1] . وهكذا ، ورغم أن هذه النظرة تتعلم الكثير من خصومها وتبدو محافظة تارة واشتراكية تارة أخرى ، الا أنها حتى الآن تظهر في اللحظات الحاسمة .

ان الممارسة المطلقة لـ « الان » في حركة العقيدة الألفية ، والتي تحول دون أية ممارسة للتطور ، لها وظيفة وحيدة ، وهي أنها تزودنا بتمييز نوعي للزمن . وطبقا لهذه النظرة ، ثمة أوقات حبلى بالمعاني وأوقات خالية من المعنى . ويكمن في هذه الحقيقة مدخل مهم للتمييز

---

(١) لانداور، نفس المصدر، ص ٩١.

الفلسفي ـ التاريخي للأحداث التاريخية . ولا يمكن أن نقدر قيمة هذا المدخل الا بعد أن نوضح أنه حتى دراسة التاريخ على أساس الملاحظة والاختبار تستحيل من غير التمييز الفلسفي التاريخي للزمن (هذا التمييز الذي كثيرا ما يكون مستترا ولهذا تكون آثاره خفية) . ومع أنه لدى النظرة الأولى يبدو الأمر غير ممكن ،الا أن المحاولة الأولى المذكورة أعلاه لترتيب الأزمنة التاريخية ترتيبا نوعيا تنشأ حقا من ترفع العقيدة الألفية وممارستها المتسمة بالحماسة الدينية العنيفة . كذلك فان العقلية الليبرالية المعيارية تحتوي على هذا التمييز النوعي بين الأحداث التاريخية ، وتحتقر أيضا ، كشيء شرير ، كل ما يصبح جزءا من الماضي أو يكون جزءا من الحاضر . ان هذه العقلية الليبرالية تؤجل التحقيق الفعلي لهذه المعايير الى المستقبل البعيد . لكنها في الوقت نفسه ـ وعلى النقيض من العقلية الألفية التي تتوقع تحقيقها في لحظة سعيدة تتجاوز التاريخ ـ ترى أن هذا التحقيق سينجم عن عملية الصيرورة في ال هنا والآن ، أي من أحداث حياتنا اليومية . ومن هذا تطور ، كما رأينا ، التصور ذو الخط المستقيم للتطور ، والارتباط المباشر نسبيا بين الهدف السابق المتسامي ذي المعنى وبين الوجود الفعلي الحاضر .

المثل الأعلى الليبرالي لا يُفْهَم فهما كافيا الا كنظير ومتمم للموقف الحماسي الديني في العقلية الألفية ، ذلك الموقف الذي كثيرا ما يختبىء خلف واجهة عقلانية ، كما أن فيه تاريخيا واجتماعيا تهديد محتمل مستمر للمذهب الليبرالي . المثل الاعلى الليبرالي هو شعار الحرب ضد تلك الطبقة في المجتمع التي تستمد قوتها من مركزها الموروث في النظام القائم ، والتي تستطيع أن تسيطر على ال «هنا والآن» لا شعوريا أول الأمر، وبتخطيط عقلاني فيما بعد. وهنا نستطيع أن نرى كيف تشكّل اليوتوبيات المختلفة البنية الكاملة للوعي ذاته، وكيف تعكس الانقسام بين عالمين تاريخيين، وبين الطبقتين الاجتماعيتين المطابقتين لهما والمختلفتين عن بعضهما، واللتين يجسد كل عالم تاريخي وجهة نظر واحدة منهما.

فترة وجود حركة العقيدة الألفية كانت في عالم العصور الوسطي المتدهور ، وهي فترة تفسخ وانحلال هائلين . كل شيء كان في صراع مع كل شيء آخر . كان ذلك العالم يزخر بالنبلاء والأشراف وابناء المدن والحرفيين والعمال والصعاليك والمتشردين والمرتزقة ، وكل فئة منهم كانت في حالة حرب مع الفئات الأخرى . كان عالما صاخبا من الجيشان والاضطراب وعدم الاستقرار ، وفيه كانت أعمق الدوافع والحوافز في النفس البشرية تبحث عن تعبير خارجي لها . وكانت الايديولوجيات في هذا الصراع غير متبلورة تماما . وليس من السهل أن نحدد بوضوح المركز الاجتماعي الذي كانت كل ايديولوجيا تنتمي له . وكما رأى انجلز Engels بوضوح ، كانت ثورة الفلاحين أول حركة استطاعت أن تعبر عن الدوامة الروحية والفكرية لحركة

الاصلاح الديني بأبسط العبارات وأقلها غموضا[1] . الآن أصبح الأمر أكثر وضوحا ، وثبت أن الممارسة الحماسية الدينية للعقيدة الألفية كانت من مميزات أدنى الطبقات في المجتمع . لقد كان وراء هذ الممارسة تركيبة عقلية خاصة بالفلاحين المظلومين ، والعمال ، وطبقة بروليتارية بدائية خرقاء ، ووعاظ مشحونين عاطفيا بتعصب شديد ، الخ[2] .

ومرت فترة طويلة قبل أن يظهر الشكل التالي لليوتوبيا . وفي هذه الفترة كان العالم الاجتماعي قد تحول تحولا كاملا . « تحول الفرسان الى موظفين ، كما أصبح أتباعهم موظفين مطيعين » . (Freyer) . ولم يكن الشكل التالي لليوتوبيا تعبيرا عن الطبقة الدنيا في النظام

---

(١) انظر، Engels, Fr, **Der Deutsche Bauernkrieg,** ed. by Mehring (Berlin, 1920), pp. 40 ff.

(٢)Holl (نفس المصدر، ص ٤٣٥) يدعى أنه يرى حجة ضد التفسير السوسيولوجي في حقيقة أن أفكار منزرMunzer التي يجب، طبقا لعلم الرموز العام عندMax Weber في كتابه

Wirtschaft und Gesellschaft) **Grundris des Sozial fokonomic,** Pt III, V.I,pp 276 ff, .7)

أن تعتبر ملازمة للطبقات الدنيا، كانت أيضا مقبولة لدى «مفكري» العصر(مثل Franck وKarlstadt و Schwenkenfeld الخ). واذا بسّط المرء مشاكل السوسيولوجيا الى الحد الذي وصل اليه هو، فلا عجب أنه في النهاية يرفض استنتاجها. لقد كانMax Weber يصر دائما على أنه وضع علمه العام للرموز لكي يميز به الميول النموذجية ـ المثالية، وليس لكي يميز بها المجموعات الفريدة التي يمكن ادراكها مباشرة (نفس المصدر، ص ١٠). السوسيولوجيا التي تريد تحليل المجموعات الفريدة تاريخيا، يجب عليها أن تسير بأسلوب حذر جدا، ولا سيا حين تكون مهتمة بالتحديد السوسيولوجي لمركز المفكرين. ومن الضروري عند هذه النقطة التفكير بالأسئلة والقضايا التالية لدى التعبير عن مشكلة : ـ

(أ) قضية تأرجحهم وتذبذبهم السيوسيولوجي (أليست هذه صفة سوسيولوجية خاصة، حين يفكر المرء أن هذا التأرجح ليس صفة مميزة في كل طبقات المجتمع؟).

(ب) في أية نقطة في الزمن يُرْغَم ممثلوا المفكرين على الانضمام لهذا المعسكر أو ذاك؟

(جـ) بأي أسلوب تتعدل الافكار التي يأخذها المفكرون من المعسكرات الاخرى في طريق هضمهم لها (كثيرا ما يمكن تتبع التحولات في المركز الاجتماعي من خلال «زاوية الانكسار» التي تصيب الافكار لدى أخذها من معسكر لآخر)؟

وهكذا يقدمHoll نَفْسُه (ص ٤٣٥ وما يليها، ٤٥٩ ، ٤٦٠) تأييدا وثائقيا مهما لصحة السوسيولوجيا التي يعارضها. هو نفسه يبين أن المتعلمين حين اقتبسوا آراء منزرMunzer كانوا عاجزين حقا عن أن يطوروها وأن يضيفوا اليها شيئاً ، ولم يضيفوا للعقيدة أي شيء جديد جوهريا . وكانوا يعتمدون على الكتب ، وعلى مؤلفات المتصوفين الالمان، وعلى الاخص كتاب**Theologia deutsch** ، وايضا على أوغستين، أكثر مما كانوا يعتمدون على خبرتهم الخاصة الداخلية المباشرة . بل انهم لم يحققوا أي اثراء في اللغة . لقد شوهوا وحرفوا الافكار الصوفية في نقاط حاسمة، وخلقوا مزيجا لا بأس به من تعاليم المتصوفين في القرون الوسطى ومن عقيدة الصليب عند منزر. (كل هذه الاشياء هي دعامات مباشرة للنظرية السوسيولوجية التي أشرنا اليها من قبل بخصوص امكانية تحديد « زاوية الانكسار » الفكرية التي تنشأ حين تقتبس طبقة اجتماعية افكار طبقة أخرى) .

الاجتماعي ، بل عن الطبقة الوسطى التي كانت تنظم نفسها تنظيما حازما من خلال تثقيف الذات ، وراحت تعتبر الاخلاق والثقافة الفكرية سلاحها الرئيسي (ضد النبلاء) لتبرير صعودها ، ودون أن تدرك ما كانت تفعل ، نقلت قاعدة الخبرة والممارسة من مستوى الحماس الديني الى المستوى التعليمي .

ومهما بدا المثل الأعلى الليبرالي تجريديا من وجهة نظر المؤمن بالعقيدة الألفية أو من وجهة النظر المادية للمحافظ ، فأنه رغم ذلك منح الحيوية لأهم فترة في التاريخ الحديث . هذا التجريد الذي لم يُكْتَشَف الا تدريجيا ، ومن خلال النقد الصادر عن اليمين واليسار ، لم يكن محسوسا وملموسا لدى الأنصار الأصليين لهذا المثل الأعلى . وربما كان في هذا الغموض بالذات ، الذي ترك الباب مفتوحا لمختلف الاحتمالات وألهب الخيال ، تلك الصفة الشابة الجديدة ، وذلك الجو المثير الملهم الذي كان يحبه حتى هيجل Hegel ، رغم تحوله الى المذهب المحافظ ، بحيث أنه في آخر أيامه كان يتذكر التأثير العميق للمثل العليا العظيمة في الفترة الثورية . على النقيض من الاعماق السحيقة المعتمة في الهيجان الملازم للعقيدة الألفية ، كانت العناصر المركزية في العقلية العقلانية (الليبرالية) مفتوحة لضوء النهار الواضح . المزاج المتفائل الذي ساد عصر النور ، الأمل بأن النور في آخر الأمر سيغمر العالم ، عاش طويلا ، وأعطى هذه المثل العليا ، حتى في هذه المرحلة المتأخرة ، قوتها الدافعة .

إضافة الى هذا الوعد الذي ألهب الاخيلة وخلق التطلع الى الأفق البعيد، فان أعمق القوى الدافعة في المثل العليا الليبرالية لعصر النور كانت تكمن في حقيقة أن هذه المثل تروق للارادة الحرة ، وتبقي فيها الشعور بكونها غير محدودة وغير خاضعة للظروف . أما الصفة المميزة للعقلية المحافظة فتكمن في أنها كانت توهن قوة هذه الممارسة . ولو رغب المرء أن يوجز الانجاز الرئيسي المركزي للمذهب المحافظ بجملة واحدة لأمكن القول أنه في معارضته الواعية للنظرة الليبرالية كان يؤكد بقوة على مفهوم محدودية نظرتنا وسلوكنا .

ويضيف Holl أن المفكرين وغيرهم تبعوا زعماءهم المذكورين أعلاه وراحوا يزيدون انسحابهم من ، وابتعادهم عن ، حركة منزر حين تقدمت هذه الحركة وزادت تطرفا ، وأن Franck ، مثل غيره ، أدان في كتابه **Chronika** حرب الفلاحين بحدة أشد من حدة لوثر نفسه ، وأنه بعد هذا الاغتراب والابتعاد عن منزر ، تحولت فلسفته الشاملة في تفسير التاريخ (Weltanschauung) تحولا متطرفا وأن هذه الفلسفة صارت تتصف بصفات كارهة للجنس البشري ، وتفقد «ملامحها الاجتماعية» ، وأنه ظهرت بدل العناد والتصلب في العقيدة الألفية فكرة متسامحة للتوفيق بين المعتقدات (الدينية) المتباينة ، واتخذت شكل «الكنيسة غير المرئية» (نفس المصدر ص ٤٥٩ وما يليها) .

هنا أيضا يوجد الكثير مما يمكن فهمه سوسيولوجيا اذا استعمل المرء أسئلة مناسبة ، واستفاد من جهاز المفاهيم الناشيء عنها .

جـ : الشكل الثالث للعقلية االيوتوبية :

المثل الأعلى المحافظ

العقلية المحافظة في حد ذاتها لا تميل الى التنظير . وهذا ينسجم مع الحقيقة القائلة أن الناس لا يوجِدون نظريات عن الاوضاع الفعلية التي يعيشون فيها طالما أنهم متكيفون جيدا معها . وتحت هذه الظروف الوجودية يميلون الى اعتبار البيئة كجزء من نظام طبيعي للعالم الذي هو بالتالي خال من المشاكل . مثل هذه العقلية المحافظة ليس لها يوتوبيا . انها في وضع مثالي ، وبنيتها نفسها منسجمة كل الانسجام مع الواقع الذي تسيطر عليه حاليا . ولا يوجد فيها أي شيء من تلك الافكار والاشراقات التي تنجبها العملية التاريخية التي تنشأ بدورها من الدوافع التقدمية . النموذج المحافظ للمعرفة هو في الأصل ذلك النوع من المعرفة التي تمنح سيطرة عملية ، والتي تتكون من توجهات تقليدية وأخرى تأملية نحو تلك العوامل الجوهرية في الوضع . وتوجد عناصر مثالية باقية في الحاضر كمخلفات للتوتر في فترات سابقة كان العالم فيها ما يزال غير مستقر . وهذه العناصر تعمل الآن ايديولوجيّاً فقط ، على شكل عقائد وأديان وأساطير منفية في عالم ما بعد التاريخ . وكما أشرنا من قبل ، فان الفكر في هذه المرحلة يميل الى تقبل البيئة كلها بالشكل المادي الذي يصدف أن تكون فيه وكأنه النظام المناسب الصحيح للعالم ، والذي يجب أن يعتبر شيئا بديهيا خاليا من المشاكل . ولا تتحرك العقلية المحافظة الا حين يدفعها لذلك الهجوم الذي تقوم به الطبقات التي تميل الى انتهاك حدود النظام القائم . حينذاك فقط تتساءل العقلية المحافظة عن أساس وسر سيطرتها ، وتنشأ لديها تأملات فلسفية تاريخية خاصة بها . وهكذا تقوم يوتوبيا مضادة تُسْتَخْدَمُ كوسيلة للدفاع عن النفس ولتكييف الذات .

وفي الحقيقة ، لو أن الطبقات الصاعدة لم تثر هذه المشاكل ، ولو أنها لم تعبر عن تلك المشاكل بايديولوجيات مضادة ، لبقي الميل المحافظ لأن يظل واعيا لذاته ميلا كامنا ، ولاستدرت النظرة المحافظة على مستوى السلوك اللاشعوري . لكن الهجوم الايديولوجي الذي تقوم به جماعة اجتماعية صاعدة تمثل حقبة جديدة ، ينجب في الواقع ادراكا للمواقف والمثل العليا التي كانت لا تؤكد نفسها الا بالحياة وبالعمل . وهكذا فان العقلية اليوتوبية المحافظة لم تكتشف أن لها مثلا أعلى الا في وقت متأخر ، والا بعد أن أثارتها النظريات المضادة [1] . وليس من قبيل الصدفة أنه

---

(١) علينا أيضا أن ندرس ايديولوجية المذهب الاستبدادي المطلق في هذا المجال ، لكننا لا نستطيع أن نعالجها بالتفصيل . هي أيضا تتكشف عن نظرة متوجهة أصلا نحو السيطرة على وضع حياتي ، وتكتسب الميل الى التفكير بأسلوب واقعي بارد في فنون السيطرة ، أي أسلوب ما يسمى المذهب المكيافيلي . فيما بعد فقط (غالبا حين يضطرها خصومها الى ذلك) تنشأ لديها

بينما ترى كل الجماعات التقدمية أن الفكرة تسبق الفعل ، لا تصبح الفكرة الكامنة في الحقيقة التاريخية الفعلية مرئية لدى المحافظ هيجل Hegel الا متأخرة ، وبعد أن تكون الدنيا قد اتخذت شكلا داخليا ثابتا . يقول هيجل Hegel : « كلمة واحدة أخيرة بخصوص الرغبة في تعليم العالم ما ينبغي أن يكون عليه . بالنسبة لهذا الغرض تأتي الفلسفة ، على الأقل ، متأخرة دائما . ذلك أن الفلسفة بحكم كونها فكر العالم لا تظهر الا حتى تكون الحقائق قد أكملت عملية تشكيل نفسها وجعلت نفسها جاهزة . وهكذا يؤيد التاريخ تعاليم المفهوم القائل أن المثل الأعلى لا يظهر الا في الواقع الناضج ، وهو يظهر كشيء نظير ومكمل للواقع ، فيتفهم جوهر العالم الواقعي ويصوغه على هيئة « مملكة فكرية » . وحين ترسم الفلسفة ما هو رمادي باللون الرمادي ، فان أحد أشكال الحياة يكون قد شاخ ، واللون الرمادي لا يعيد له حيوية الشباب ، فقط يجعله مفهوما . ان بومة منيرفا (أي الهة الحكمة) لا تطير الا حين تتجمع ظلال الليل[1]». وبالفعل فان « بومة منيرفا » في العقلية المحافظة لا تبدأ الطيران الا بعد قدوم الليل .

وكما ذكرنا سابقا ، لم تكن العقلية المحافظة بشكلها الاصلي مهتمة بالمثل العليا . ويمكننا القول أنه لم يدفعها الى حلبة هذا الصراع الا خصمها الليبرالي . ويبدو أن الميزة الخاصة في التطور العقلي تكمن في حقيقة أن أَحَدّ الخصوم هو الذي يملي شكل المعركة وَحِدَّتها . وبالتأكيد فانه لا صحة لما يسمى « الفكرة التقدمية » التي تزعم أن الجديد فقط هو الذي له فرصة الاستمرار في الوجود ، وأن كل ما عداه يموت ويتلاشى بالتدريج . الأصح هو أن الأقدم ، مدفوعا بواسطة الأحدث ، لا بد أن يغير نفسه باستمرار ، ولا بد أن يكيف نفسه مع مستوى أحدث الخصوم . وهكذا نرى في الوقت الحاضر أن أولئك الذين كانوا يعملون حسب انماط فكرية سابقة ، يضطرون حين تواجههم الحجج السوسيولوجية الى أن يلجأوا الى الاساليب السوسيولوجية نفسها . وبنفس الطريقة فان النمط الفكري العقلاني الليبرالي أجبر المحافظين ، في بداية القرن التاسع عشر ، على أن يشرحوا قضيتهم بوسائل عقلانية .

= الحاجة الى تبرير عقلاني منمق لتربعها على عرش السلطة . ولندعم هذا الافتراض العام ، نستشهد بكلام Meinecke / الذي يلاحظ فيه هذه العملية . يقول : -

«وهكذا نشأ المثل الاعلى الخاص بالدولة الحديثة التي تطمح لا الى أن تكون دولة سياسية فحسب ، بل دولة حضارية أيضا ، وهكذا تم التغلب على حصر مبررات الدولة في مشاكل المحافظة المباشرة على السلطة ، هذه المشكلة التي كانت تشغل عقول المنظرين في القرن ١٧ . » وهذا يشير بشكل خاص الى عصر فريدريك العظيم . انظر

Meinecke, Fr. **Die Idee des Staatrason in des neuren Geschiche** (Munchen, Berlin, 1925), p. 353

(١) هذه هي الفقرة الاخيرة في مقدمة Hegel لكتابه

Philosophy of Right, tr. by J.W. Dyde (London, 1896),

ومن المفيد أن نلاحظ أن الطبقات الاجتماعية المحافظة الأصلية التي كانت قد اكتسبت الاستقرار من خلال التصاقها بالأرض (Moser , V. D. Marwitz) لم تنجح في التفسير النظري لمركزها ، وأن اكتشاف المثل الأعلى للمحافظين أصبح من عمل مجموعة من الايديولوجيين الذين ربطوا أنفسهم بالمحافظين .

وفي هذا الاتجاه كان الانجاز الذي حققه الرومانتيكيون المحافظون ، وعلى الأخص Hegel ، يتكون من تحليلهم العقلاني لمعنى الوجود المحافظ . وباتخاذ هذا كنقطة انطلاق ، قدموا شرحا عقلانيا لموقفٍ تجاه العالم كان موجودا ضمنا في السلوك الفعلي ولكنه لم يكن بعد صريحا وظاهرا . وهكذا فان مضمون المثل الأعلى لدى المحافظين يختلف كل الاختلاف عن مضمون المثل الأعلى الليبرالي . الانجاز العظيم الذي حققه Hegel هو أنه أقام ضد المثل الاعلى الليبرالي مثلا أعلى محافظا ، ليس بمعنى أنه لفق بشكل مصطنع موقفا ونمطا سلوكيا ، ولكن بمعنى أنه رفع نمطا للممارسة كان موجودا من قبل الى مستوى عقلاني ، وأكد الصفات والفروق التي تميزه من الموقف الليبرالي تجاه العالم .

لقد نظر المحافظون الى المثل الأعلى الليبرالي الذي تميز به عصر النور كشيء ضبابي غائم سريع الزوال وتنقصه الصلابة . ومن هذه الزاوية سددوا ضرباتهم إليه وَحَطُّوا من قدره . ولم ير فيه Hegel إلا مجرد رأي- مجرد صورة- مجرد احتمال يحتمي المرء خلفه لينقذ نفسه ويتهرب من متطلبات الساعة .

وكبديل لهذا الرأي المجرد وهذه الصورة الذاتية، تصور المحافظون مثلاً أعلى متجذرا في الـ«هنا والآن»، ومعبراً عن نفسه بصلابة فيها. هنا ليس ثمة انفصال بين المعنى والواقع، أو بين المعيار والوجود، لأن «المثل الأعلى» اليوتوبي متحقق بشكل ملموس، وموجود بشكل حي في العالم. وما هو لدى الليبرالية ليس أكثر من معيار شكلي نظري، يكتسب لدى المذهب المحافظ مضمونا صلبا متمثلاً في القوانين السائدة للدولة. ففي الأشكال الحسية للحضارة، وفي الفن وفي العلم، تظهر الروحية شيئاً فشيئاً للعيان، ويعبر المثل الأعلى عن نفسه بشكل ملموس كامل.
لقد لاحظنا من قبل أنه يوجد لدى اليوتوبيا الليبرالية والمثل الأعلى الإنساني المتناقضين مع الحماسة الدينية في العقيدة الألفية اقتراب نسبي من الـ(هنا والآن). أما لدى المذهب المحافظ فإننا نجد عملية الاقتراب من الـ(هنا والآن)، قد اكتملت. اليوتوبيا في هده الحالة موجودة منذ البداية كجزء لا يتجزأ من الواقع القائم.

واضح أن هذا يتطابق مع الحقيقة القائلة أن الواقع، الـ(هنا والآن)، لا يعود يمارَس كأمر واقع سيء، بل يمارَس باعتباره تجسيداً لأعلى القيم وأسمى المعاني.

ومع أنه صحيح أن اليوتوبيا، أو المثل الأعلى، قد أصبح منسجمًا كل الانسجام مع الأمر الواقع القائم بشكل ملموس- أي أنه اندمج وهُضِم فيه، إلا أن هذا النمط من الخبرة والممارسة- على الأقل في أعلى نقطة من الفترة الخلاقة لهذا التيار- لا يؤدي الى ازالة التوترات، وإلى تقبل سلبي جامد خامل للوضع كما هو. بل ينشأ مقدار معين من التوتر بين المثل الأعلى والوجود، من حقيقة أنه ليس كل عنصر من عناصر الوجود يُجَسِّد معنى، وأنه من الضروري دائمًا أن نميز بين ما هو جوهري وما هو غير جوهري، وأن الحاضر يواجه باستمرار واجبات ومشاكل لم تتم السيطرة عليها بعد. ولكي نتوصل الى معيار ما للتكيف الناجح، لا يجوز لنا أن نعتمد على النزوات والحوافز الذاتية، بل يجب أن نستمد العون من تلك القوى والأفكار التي أصبحت متجسدة فينا وفي ماضينا، ومن تلك الروح التي ظلت تعمل حتى الآن ومن خلالنا على خلق أعمالنا التي نفخر بها.

لكن هذا المثل الأعلى، أو هذه الروح، لم يتم التوصل اليها عقلانياً، ولا تم اختيارها من بين عدد من الاحتمالات اعتباطيا. انها إما ان تكون فينا بصفتها «قوة تعمل بصمت» (Savigny) ويتم ادراكها ذاتياً، أو أنها قوة خلاقة تتجلى في الابداعات الجماعية للمجتمع أو الشعب أو الأمة أو الدولة على هيئة شكل داخلي لا يُدْرَك في معظمه إلّا مورفولوجيا. ومن هذه النقطة يتطور المنظور المورفولوجي الموجّة نحو اللغة والفنّ والدولة. وتقريباً في الوقت نفسه الذي قام فيه المثل الأعلى الليبرالي بتحريك النظام القائم وتنشيط التأمل البناء، راح جيته Goethe يتحول عن هذا المدخل الفعّال الى التأمل، أي إلى المورفولوجيا، وشرع في استعمال الادراك الحدسي الترابطي بوصفه أداة من أدوات العلم. ان مدخل المدرسة التاريخية شبيه في بعض النواحي بطريقة Goethe . فهي تتعقب نشوء الأفكار من خلال ملاحظة اللغة والعادات والقانون، الخ، ليس بالتعميمات التجريدية، بل بالحدس الملائم وبالوصف المورفوبوجي.

في هذه الحالة أيضا ساعد المثل الأعلى الذي يحتل وضعا مركزيا في الخبرة السياسية (أي ذلك الشكل من اليوتوبيا المطابق لهذا الوضع الاجتماعي) في تشكيل ذلك القطاع من الحياة العقلانية المرتبط بالسياسة . وفي كل أنواع هذه البحوث عن « الشكل الداخلي » يظل الموقف المحافظ نفسه مصرا على محدودية الحياة ، وحين يتم اسقاطه على الخارج يجد تعبيرا عن نفسه في التأكيد على المحدودية التاريخية . وطبقا لهذه النظرة ، ومن وجهة نظر هذا الموقف نحو العالم ، فان الانسان ليس حرا حرية مطلقة ، وليست كل الاشياء عموما ممكنة ، وليس أي شيء خاص ممكن في كل لحظة وفي كل مجتمع تاريخي . ان الشكل الداخلي للفردية التاريخية الموجودة في أي

وقت محدد ، سواء كانت فردية شخصية أو روح الشعب ، وكذلك الظروف الخارجية مع الماضي الكامن خلفها ، هي كلها التي تشكل الاشياء التي ستكون . ولهذا فان الصورة التاريخية الموجودة في أي وقت محدد لا يمكن أن تبنى بشكل مصطنع ، وانما هي تنمو كما تنمو النبتة من بذرتها[1] .

حتى الشكل المحافظ لليوتوبيا ، أي مفهوم المثل الأعلى الموجود والمعبر عنه في الأمر الواقع ، هو في آخر التحليل غير قابل للفهم الا في ضوء صراعاته مع الاشكال اليوتوبية الأخرى التي تتواجد معه . وخصمه المباشر هو المثل الأعلى الليبرالي المترجم الى عبارات عقلانية . وبينما يتم التأكيد في الممارسة هنا على المعيار المتمثل في « ما ينبغي أن يكون » ينتقل التأكيد لدى المذهب المحافظ الى الامر الواقع الموجود ، أي الى « ما هو كائن » . في الحقيقة أن مجرد وجود الشيء يمنحه قيمة عليا ، وهذا صحيح إما بسبب العقلانية العليا المتجسدة فيه ، كما هو الحال بالنسبة لـ Hegel ، أو بسبب التأثيرات الجذابة المميزة الناجمة عن لا عقلانيته ، كما هو الحال بالنسبة لـ Stahl . يقول : « ثمة شيء رائع في ممارسة شيء يمكن وصفه بالقول : « إنه كائن ! » - هذا أبوك ، هذا صديقك ، وبواسطتهما وصلت الى هذا المركز » و« لم هذا بالذات ؟ » و« لماذا أنت أنت فقط » ؟ عدم القابلية للفهم هذه كامنة في حقيقة أن الوجود لا يمكن أن ينضوي بكامله تحت لواء الفكر ، وأن الوجود ليس ضرورة منطقية ، ولكن أساسه موجود في قوة عليا مستقلة »[2] . وهنا فان هذه العداوة الحافلة بين المثل الأعلى الموجود والمعبّر عنه في الأمر الواقع من ناحية ، وذلك المثل الأعلى الموجود فقط من ناحية أخرى (وهو مشتق من الأيام السالفة السعيدة للمذهب المحافظ) نقول أن هذه العداوة الحافلة تهدد بتحويل نفسها الى انسجام كامل ، ويميل التصوف والطمأنينة المحافظة الى تبرير كل ما هو موجود بوسائل لا عقلانية .

الاحساس بالزمن لدى هذا النمط من الخبرة والفكر معارض تماما للنمط الليبرالي . فبينما كانت الليبرالية تعتبر المستقبل كل شيء والماضي لا شيء ، كان النمط المحافظ في ممارسة الزمن يجد أن أحسن دعم لاحساسه بالمحدودية يكمن في اكتشاف معنى الماضي وأهميته ، وفي اكتشاف أن

---

(١) « دساتير الدول لا يمكن اختراعها. وأذكى الحسابات في هذه القضية هي كالجهل المطبق لا جدوى منها. وليس ثمة بديل لروح الشعب وللروح والنظام المنبثقين منها. وهذه الروح لا يمكن العثور عليها حتى في أوسع العقول أو لدى أعظم العباقرة»

(Müller, Adam, Uber König Friedrich II. und die Natur, Würde, une Bestimmung der Preussischen Monarchie (Berlin, 1810), p. 49.)

وتصبح هذه الفكرة المأخوذة من الرومانتيكية الفكرة الرائدة في كل الأدب والفكر المحافظ.

(٢) انظر :

Stahl, Fr. J., Die Philosophie des Rechts, i4, p. 272.

الزمن هو خالق القيم . الدوام أو الاستمرار في الزمن لم يوجد قط بالنسبة لعقلية العقيدة الألفية [١] . أما بالنسبة لليبرالية فالدوام موجود طالما هو منذ الآن ينجب التقدم . لكن بالنسبة للمحافظ فان كل ما يوجد له قيمة اسمية وإيجابية لأنه دخل الى الوجود في بطء وبالتدريج . وبالتالي فان الاهتمام يوجَّه للماضي ، وتقوم المحاولات لانقاذه من النسيان . ليس هذا فحسب ، بل إن حضور الماضي كله وكونه مفهوما مباشرة يصبحان خبرة فعلية . وفي ضوء هذه النظرة لا يعود من الممكن النظر الى التاريخ وكأنه مجرد امتداد مرحلي للزمن ، ولا يعود التاريخ يعني فقط أن نضم الخط الذي أوصل الماضي بالحاضر الى ذلك الخط الذي يصل الحاضر بالمستقبل . إن تصور الزمن الذي هو موضوع البحث هنا له بعد ثالث خيالي مشتق من كون الماضي يمارَس عمليا في الحاضر . يقول Hegel : « ان حياة الروح المعاصرة تتكون من دورة ذات مراحل ، وهذه المراحل تظل متواجدة في الوقت نفسه . لكنها من وجهة نظر أخرى تظهر فقط على شكل تتابع في زمن قد وَلّى . الخبرات التي يبدو أن الروح قد خلفتها وراءها توجد أيضا في أعماق كينونتها الحالية »[٢] .

يقع مكان الخبرة النابعة من العقيدة الألفية خارج نطاق الزمن . لكن في الحالات التي كانت فيها هذه الخبرة تصل الى العالم الزمني وتتغلغل فيه ، فانها كانت تقدس اللحظة العابرة . أما الخبرة الليبرالية فتقيم ارتباطا بين الوجود واليوتوبيا بأن تنقل المثل الأعلى كغاية ذات معنى الى

---

(١) يقول Munzer' « المفكرون والعلماء الأكاديميون لا يعرفون لماذا يجب أن تُقبَل الكتب المقدسة أو تُرْفَض ، ولا يعرفون الا أن هذه الكتب جاءت من الماضي البعيد. . . . اليهود والاتراك وكل الشعوب الأخرى ايضا تمارس هذه الأساليب التقليدية القردوية في دعم عقائدها» (انظر Holl, P.432, note 2)

(2)— Hegel, Vorlesungen üder die Philosophie der Geschichte (Leipzig Reclam, 1907), cf. pp. 123-5,

ويمكن العثور على اشارات أخرى في كتابي (Das Konservative Denken, p. 89 f) حيث حاولت أن أفهم لأول مرة «أشكال الاحساس بالزمن التارخي» على ضوء بنية الوعي السياسي الموجود في أي وقت محدد. لمعرفة مراجع أخرى انظر ما يلي : -

يحاول Stahl أن يميز الشعور تجاه الزمن والحياة لدى Goethe و Scheling و Savigny بالكلمات التالية. « الحال في هؤلاء الكتّاب شبيه به في كل مرحلة وفارق دقيق في الحياة: اذ يبدو وكأن ما يكون كان دائما هكذا . لكن حين نلتفت للوراء نجد أن ما يكون قد تطور . لكنه لا يتضح لنا أين وكيف حدث الانتقال من مرحلة لأخرى. وفي مسيرة هذا النمو نفسه غير المرئي تبرز أوضاع وظروف محيطة ، وتتغير. وكما هو الحال في الاوضاع الحياتية الخاصة بنا ، كذلك الحال هنا ، اذ يغمرنا شعور بالوجود الابدي والضروري كما يغمرنا في الوقت نفسه شعور بالظهور المؤقت ، وبالتغير. هذا النمو الذي لا ينتهي وعملية الصيرورة الحية هذه يسيطران ايضا على نظرة Schelling ، ونظامه يمثل كفاحا لا يملّ للتعبير عن هذه النظرة . كذلك يتميز Savigny بالميزة نفسها في ميدانه الخاص»

المستقبل ، وبأن تعترف وتزعم أن وعود اليوتوبيا على الأقل في بعض الأمور ـ تتحقق ، بفضل التقدم ، تدريجيا في وسطنا . أما الخبرة المحافظة فتدمج الروح التي هبطت علينا ذات يوم من فوق ، والتي منحناها تعبيرا ، مع ما هو كائن من قبل ، وتتيح لها أن تصبح موضوعية وأن تتوسع في كل الأبعاد بحيث تمنح كل حادث قيمة ذاتية أساسية فعلية .

بالاضافة الى صراعه مع المثل الأعلى الليبرالي ، اضطر نمط الخبرة المحافظ الى اعلان حربهِ الخاصة على نظرة العقيدة الألفية التي كان دائما يعتبرها عدوا داخليا . الخبرة نفسها الخاصة بالعقيدة الألفية التي بدأت في أيام المؤمنين باعادة التعميد (Anabaptists) تلعب دورا نشيطا في العالم ، واجهت مصيرا آخر مختلفا نوعا ما عن المصير الذي ذكرناه سلفا . لقد سبق أن رأينا ثلاثة اتجاهات بديلة أمام خبرة العقيدة الألفية . أولها أن تبقى دون تغير وتظل على شكلها الاصلي المتفجر الذي كثيرا ما ارتبط بايديولوجيات متشعبة ومختلفة جوهريا ـ كما حدث على سبيل المثال في المذهب الفوضوي المتطرف ، أو (ثانيا) أن تنحسر وتختفي ، أو (ثالثا) أن تتصعد وتتهذب، حتى تتحول الى مثل أعلى . لكنها قد تسير في طريق آخر بعيد عن تلك التي ذكرناها، وذلك عندما تحتفظ بميلهاالحماسي الديني فوق الزمني وتتجه الى الداخل، وبعد ذلك لا تعود تغامر بالخروج الى العالم، وتفقد صلتها بالأحداث الدنيوية . تحت ضغط من الظروف الخارجية اضطر نمط الخبرة الحماسي الخاص بالعقيدة الألفية في ألمانيا أن يسير الى حد بعيد في هذا الطريق من التوجه للداخل . التيارات التحتية للحركة الدينية الورعة التي تؤكد على قراءة الكتاب المقدس وعلى الخبرة الدينية الشخصية ، والتي يمكن العثور عليها في فترات طويلة في البلاد الألمانية ، تمثل مثل هذا التوجه الداخلي لما كان أصلا حماسا دينيا خاصا بالعقيدة الألفية .

حتى حين تتوجه الممارسة الدينية الحماسية الى الداخل ، فانها تظل تمثل خطرا على النظام القائم لأنها تظل أمام الاغراء بأن تعبر عن نفسها خارجيا . وهي لا تتحول الى تصوف هادىء الا بعد انضباط وكبت طويلين . ولهذا كانت المذاهب المحافظة التقليدية تشن حربا دائمة ضد الحركة الدينية الورعة (Pietism) ولم تكن تدخل في اتحاد صريح معها الا حين كان يقوم هجوم ثوري عنيف تتطلب مواجهته جمع كل القوى المتاحة لبعث الروح الدينية في السلطات الحاكمة . تحت الضغط الخارجي ، وبسبب الاوضاع البنيوية المفهومة الواضحة سوسيولوجيا ، ومن خلال هذا التوجه للداخل ، تخضع الممارسة النابعة من العقيدة الألفية لتغيير في طبيعتها . وهنا أيضا ، كما هو الأمر في حالات أخرى ، يمكن أن نتعقب بالتفصيل التفسير البنيوي لما هو « خارجي » اجتماعيا ولما هو « داخلي » . الخبرة النابعة أصلا من العقيدة الألفية كانت ذات اندفاع عدواني

عنيف ، لكنها بعد الكبت صارت وادعة وغامضة ، واضمحلت الى مجرد انفعال حماسي سريع الزوال ، وعاد العنصر الحماسي الديني الى الحياة مرة أخرى لكن بشكل لطيف ومريح في « ممارسة اليقظة » الدينية الورعة .

وعلى كل حال ، إن أهم شيء بالنسبة للارتباطات التي نرغب في لفت الانظار اليها هو أنه بسبب انقطاع الصلة بين هذا الموقف وبين العالم الذي هو في حالة صيرورة (وهذه الصلة حينما تُرى من وجهة نظر الكل تحدث في المجال السياسي وليس في المجال الشخصي) يظهر في الموقف شك داخلي . وبدل اللهجة الواثقة في التنبؤات الناجمة من العقيدة الألفية يقوم هنا تردد وتذبذب أساسه انعدام اليقين ، كما تظهر لدى اتباع الورع الديني حيرة وتردد في وجه الاحداث . « المدرسة التاريخية » في المانيا ، بتصوفها ونقص المعايير الواضحة فيها ، لا يمكن أن تُفْهَم فهما كافيا الا اذا نُظِرَ بعين الاعتبار الى استمراريتها مع الحركة الدينية الورعة التي تؤكد على قراءة الكتب المقدسة . كل ما يعبر عن نفسه بشكل عفوي لدى الشخص النشيط ويُعْتَبَر لذلك شيئا بدهيا يُفْصَل في هذه « المدرسة التاريخية » ، عن سياقه ، ويُحَوَّل الى مشكلة ، ويصبح « القرار » طورا مستقلا من أطوار الفعل المثقل بالمشاكل . وهذا الفصل الذهني بين الفعل والقرار انما يزيد الشك بدل أن يزيله . ان الاستنارة الداخلية التي تتحدث عنها وتستعملها الحركة الدينية الورعة لا تعطي حلا لمعظم مشاكل الحياة اليومية ، وإذا أصبح من الضروري فجأة أن يتصرف المرء ضمن العملية التاريخية فانه يتجه الى تفسير أحداث التاريخ وكأنها دلالات على ارادة الله واشارات اليها . وفي هذه النقطة تبدأ الحركة التي تتجه الى اعطاء تفسيرات دينية للتاريخ[1] على أمل ازالة الحيرة الداخلية في النشاط السياسي . لكن بدلا من ايجاد حل لمشكلات السلوك الصحيح ، وبدلا من أن يعطي التاريخ ارشادا سماويا ، فقد تم اسقاط هذا الشك الداخلي على العالم .

من المهم بالنسبة لنمط الخبرة المحافظة النشيطة أن يُخْضِعَ هذا الشكل من اليوتوبيا أيضا ، وأن يجعل الطاقات الحيوية الكامنة فيه منسجمة مع الروح المحافظة . الشيء الذي ينبغي السيطرة عليه هنا هو مفهوم « الحرية الداخلية » الذي يهدد دائما بأن يتحول الى المذهب الفوضوي (وقد سبق أن تحول ذات مرة الى ثورة ضد الكنيسة) . هنا أيضا يتمتع المثل الأعلى المحافظ المتجسد في الأمر الواقع بالقدرة على اخضاع اليوتوبيا التي يتبناها الاعداء الداخليون . ذلك أنه طبقا للنظرية السائدة في المذهب المحافظ فان على « الحرية الداخلية » أن تخضع نفسها من حيث هدفها الدنيوي غير المحدد للقواعد الاخلاقية المحددة سلفا . وبدلا من « الحرية الداخلية

---

(١) بعض المظاهر الهامة لهذا الميل درسها بشكل جيد تلميذي

P. Requadt, **Jehannes V. Muller und des Fruhhistorismus (Munchen, 1929)**

يوجد لدينا « حرية موضوعية » ، وعلى الأولى أن تتكيف مع الثانية . ويمكن تفسير هذا ميتافيزيقيا على أنه انسجام قائم سلفا بين الحرية الذاتية الداخلية والحرية الخارجية الموضوعية . ولا يمكن شرح كون هذا التيار في الحركة (والذي يتميز بمواقف دينية ورعة قائمة على الاستبطان وتفحص الذات) يتفق مع التفسير المذكور أعلاه الا بواسطة عجزه المحتوم في وجه المشاكل الدنيوية . ففي هذا المجال تتخلى هذه الحركة عن زمام الأمور لصالح الجماعة المحافظة الواقعية المسيطرة ، وذلك بأن تستسلم لها كليا أو بأن تنسحب الى زاوية مجهولة . وحتى اليوم توجد جماعات محافظة جدا لا ترغب في سماع أي شيء عن سياسة القوة في الحقبة البسماركية ، وترى في اتجاه التحول للداخل الذي ناصب بسمارك العداء العناصر القيمة حقا في التراث[1] .

د ـ الشكل الرابع للعقلية اليوتوبية :

اليوتوبيا الاشتراكية ـ الشيوعية

حتى النمط الاشتراكي الشيوعي في الفكر والممارسة والذي يمكن اعتباره شيئا واحدا ذا أصل واحد ، هذا النمط يُفْهَم أحسن الفهم في بنيته اليوتوبية بواسطة الهجوم الموجه اليه من ثلاثة مصادر .

فمن ناحية كان على الاشتراكية أن تزيد اليوتوبيا الليبرالية ، أي المثل الاعلى الليبرالي ، تطرفا . ومن ناحية أخرى كان عليها أن تجعل المعارضة الداخلية للمذهب الفوضوي بأشد أشكاله تطرفا معارضة عاجزة ، أو أن تتغلب على تلك المعارضة في أية قضية معينة . أما خصمها المحافظ فهي لا تفكر به الا كشيء ثانوي . وهذا شبيه بما يتم في الحياة السياسية ، حيث يوجه المرء كل قوته ضد خصمه القريب جدا بدل أن يوجهها الى الخصم البعيد ، لأن الخصم القريب قد يسهل عليه أن يَتَسَلَّل ويصل اليك دون أن يُرى ، وبالتالي على المرء أن يمارس حذرا شديدا خاصا في هذا المجال . الشيوعية مثلا تحارب المذهب الماركسي التطوري بضراوة أكبر من محاربتها للمذهب المحافظ وهذا يساعدنا في تفهم الاسباب التي تجعل النظرية الاشتراكية ـ الشيوعية في وضع يتيح لها أن تتعلم الكثير من المذهب المحافظ .

وبسبب هذا الوضع المتعدد الجوانب ، وبسبب نشأته في مرحلة متأخرة ، فان للعنصر

(١) انظر ، على سبيل المثال ، الجزء الأخير من مقالة مارتن .

«Weltan Schauliche Mative im altkonservativen Deuken», **Deutscher Staat und deutsche Parteien; in Festschrift, Fr. Meinecke zum 60. Geburtstag dargebracht (München, Berlin, 1922).**

اليوتوبي في الاشتراكية وجهان متعارضان . انه ليس حلا وسطا فحسب ، بل هو أيضا خلق جديد قائم على خلط وتركيب داخلي للأشكال اليوتوبية المتعددة التي نشأت من قبل والتي كانت تحارب بعضها بعضا في المجتمع .

تتفق الاشتراكية مع اليوتوبيا الليبرالية بمعنى أنهما يؤمنان أن عالم الحرية والمساواة سوف لا يظهر الى حيز الوجود الا في المستقبل البعيد[1] . لكن الاشتراكية تتميز بأنها تضع هذا المستقبل في نقطة زمنية أكثر تحديدا ، ألا وهي الفترة التي تنهار فيها الحضارة الرأسمالية . يجب تفسير اتفاق الاشتراكية هذا مع المثل الأعلى الليبرالي في توجهه نحو هدف موجود في المستقبل على أنه ناجم عن معارضتهما المشتركة للمذهب المحافظ الذي يتقبل النظام القائم ويؤكده بشكل مباشر وفوري . كذلك فان عدم محدودية الهدف البعيد وروحانيته تتفقان أيضا مع الرفض الليبرالي والاشتراكي للانفعالية والحماس في العقيدة الألفية ، ومع اعترافهما المشترك بأن الطاقات الحماسية الدينية يجب تصعيدها بواسطة المثل العليا الحضارية .

لكن بقدر ما تكون القضية قضية تغلغل المثل الأعلى في عملية التطور وقضية التطور التدريجي للمثل الأعلى فان العقلية الاشتراكية لا تمارس الأمر بهذا الشكل الروحي المُصَعَّد. اننا نواجه هنا مثلا أعلى على شكل مادة جديدة تكاد تشبه كائنا حيا له ظروف وجود محددة يمكن أن تصبح معرفتها هدفا للبحث العلمي . وفي هذا السياق ليست المثل العليا أحلاما وشهوات ، أو أوامر خيالية تنزل علينا من جهة مطلقة ما ، بل أن لها حياة مادية خاصة بها ووظيفة محددة في كامل العملية . وهي تموت وتختفي عندما تصبح قديمة ومهجورة ، ويمكن أن تتحقق حين تصل العملية الاجتماعية الى وضع بنيوي معين . وحين لا تكون لها هذه الصلة بالواقع فانها تصبح مجرد « ايديولوجيات » مربكة ومضللة .

وحين ينتقل المرء الى الليبراليين يكتشف ، من منظور مختلف تماما عن المنظور الذي يستخدمه المحافظون ، الطبيعة التجريدية الشكلية البحتة لمثلهم الأعلى . « الرأي المجرد » أو

(١) هذا القول لا ينطبق على الاشتراكية الا حين نصل الى القرن التاسع عشر. فالاشتراكية اليوتوبية لعصر النور في القرن الثامن عشر، في فترة كان الفيزيوقراطيون فيها يفسرون التاريخ على ضوء فكرة التقدم ، كانت تنسب وجود اليوتوبيا للماضي مما يتفق مع الافكار الرجعية للبرجوازية الصغيرة التي كانت تتبنى تلك الاشتراكية . سوسيولوجيا كانت جذور هذا الهروب الى الماضي موجودة جزئيا في استمرار بقايا معينة من النظام القديم لتملك الاراضي المشاع ، وهذه البقايا جعلت الناس يتذكرون المؤسسات «الشيوعية» في الماضي . ويمكن العثور على تفاصيل كثيرة بهذا الخصوص في كتاب

Girsberger, H., **Der utopische Sozialismus des 18. Jahrhunderts in Frankreich und seine philosophischen und materiellen Grundlagen: Zürcher Volkswirtschaftliche Forschungen, Heft 1.**, cf. esp. pp. 94 ff.

الصورة المجردة للمثل الأعلى الذي لا يتحقق الا في الموقف الذاتي للمرء ، يتضح هنا أيضا أنه غير كاف ، وأنه يتعرض لهجوم من زاوية أخرى غير زاوية المعارضة المحافظة . انه لا يكفي أن تكون هناك نية طيبة نظرية ، وان يُفْتَرَضَ أنه يوجد في المستقبل البعيد عالم للحرية لا تخضع عناصره لأية سيطرة . بل انه من الضروري ادراك الظروف الواقعية (وهي هنا ظروف اجتماعية واقتصادية) التي يمكن في ظلها أن يصبح التحقيق الوهمي للأماني فعالا . كذلك لا بد من البحث في الطرق التي تؤدي من الحاضر الى الهدف البعيد ، لكي يمكن التعرف على تلك القوى في العملية المعاصرة، القوى ذات الطبيعة الديناميكية الاصلية التي تقودنا ، في ظل توجيهنا لها ، خطوة خطوة، باتجاه المثل الأعلى الذي سيتحقق. وبينما كان المذهب المحافظ يقلل من أهمية المثل الأعلى الليبرالي ويعتبره مجرد رأي ، كانت الاشتراكية بتحليلها للايديولوجيا تخلق منهجا نقديا متماسكا كمحاولة لاستئصال يوتوبيا الخصوم بالكشف عن أن جذورها ضاربة في الوضع القائم .

وبعد هذا يقوم كفاح مرير يهدف الى تحطيم معتقدات الخصم تحطيما جوهريا . كل واحد من أشكال العقلية اليوتوبية التي عالجناها حتى الآن يهاجم كل الأشكال الأخرى ، ويطلب من كل عقيدة أن تكون متفقة مع الأمر الواقع ، وفي كل حالة يُقَدَّم الى الخصم شكل للوجود مختلف البنية على أنه هو « الأمر الواقع » . البنية الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع تصبح بالنسبة للاشتراكي حقيقة مطلقة . انها تصبح حاملة لواء تلك المجموعة الحضارية الكاملة التي كان المحافظون يدركونها كوحدة . ان التصور المحافظ لروح الشعب (Volkgeist) كان أول محاولة هامة لفهم حقائق الحياة النفسية والعقلانية التي كانت تبدو معزولة عن بعضها ، على أنها ثمرات لمركز واحد من الطاقة الخلاقة المبدعة .

بالنسبة لليبراليين والمحافظين كانت هذه القوة الدافعة شيئا روحيا. أما في العقلية الاشتراكية فان الأمر ينعكس ، ويبرز من انجذاب الطبقات المضطهدة القديم نحو التوجه المادي تمجيد لمظاهر الوجود المادية التي كانت تُعْتَبَر في السابق مجرد عوامل سلبية مُعَوِّقة .

حتى في تقييم علم الوجود للعوامل التي يتكون منها العالم ، هذا التقييم الذي هو أعلى مقياس لأية بنية للوعي ، تقوم مجموعة هرمية من القيم معارضة لمجموعة القيم التي تستخدمها أنماط الفكر الأخرى ، وبالتدريج تفوز بالهيمنة . الظروف « المادية » التي كانت تُعْتَبَر من قبل عقبات شريرة في طريق المثل الأعلى تحولت الى عامل مادي آلي في شئون العالم ، وأُعْطِيَتْ شكل الحتمية الاقتصادية التي أعيد تفسيرها حسب معطيات المذهب المادي .

اليوتوبيا التي تنال أوثق علاقة بالوضع الاجتماعي - التاريخي في هذا العالم ، تكشف عن

اقترابها ليس فقط بوضع هدفها داخل اطار التاريخ ، ولكن ايضا بِجَعْلَ البنية الاقتصادية والاجتماعية المباشرة أكثر سموا وروحانية . الشيء الجوهري الذي يحدث هو أن اليوتوبيا التقدمية التي تسعى لاعادة بناء العالم تستوعب استيعابا غريبا المعنى المحافظ للمذهب المادي . فالمحافظ ، بسبب ادراكه لكونه محدودا ومحكوما ، كان يمجد الماضي رغم ، أو بسبب وظيفته التحديدية ، وكان في نفس الوقت يعطي دلالة كافية ونهائية على أهمية الماضي في التطور التاريخي . أما بالنسبة للاشتراكي فان البنية الاجتماعية تصبح أكبر قوة مؤثرة في اللحظة التاريخية ، وهو يعتبر القوى التشكيلية في البنية الاجتماعية (بشكلها المضخَّم الممجَّد) العوامل التي تحكم التطور كله .

الظاهرة الجديدة التي نجدها هنا ، وهي الشعور بالمحدودية ، تنسجم وتتناغم مع اليوتوبيا المستقبلية . فبينما كانت العقلية المحافظة بشكل طبيعي تربط الشعور بالمحدودية بالتأكيد على الحاضر، تعمل الاشتراكية على دمج القوة الاجتماعية التقدمية بالضوابط والكوابح التي يفرضها العمل الثوري اوتوماتيكيا على نفسه حين يدرك القوى التي تحكم التاريخ .

هذان العاملان اللذان يكونان أول الأمر ملتحمين أحدهما بالآخر ، ينفصلان بمرور الزمن ليتكون منهما حزبان متعارضان ومتفاعلان معًاضمن الحركة الاشتراكية الشيوعية . الجماعات التي فازت حديثا بنيل السلطة والتي تساهم وتشارك في مسؤولية النظام القائم تصبح ملتحمة بالاشياء كما هي ، وتمارس تأثيرا معوقا من خلال اعتناق مبدأ التغيير الثوري المنظم . من جانب آخر فان الطبقات التي لا يكون لها حتى الآن أية مصلحة في الأشياء كما هي فانها تحمل لواء النظرية الشيوعية (والنقابية ايضا) التي تؤكد على الأهمية البالغة للثورة .

لكن قبل الانقسام الذي يتفق مع مرحلة متأخرة في العملية ، كان على هذه العقلية التقدمية أولا أن ترسخ قدمها في وجه معارضة الفئات الأخرى . كان هناك عقبتان لا بد من تجاوزهما : أولهما ، الاحساس باللامحدودية التاريخية الموجودة في العقيدة الألفية التي اتخذت شكلا حديثا في المذهب الفوضوي المتطرف ، وثانيهما العمى تجاه القوى التي تحكم التاريخ والذي يتفق مع الاحساس باللامحدودية الموجودة في « المثل الأعلى » الليبرالي .

في تاريخ الخبرة الحديثة المنبثقة عن العقيدة الألفية ، كان الصراع بين ماركس و

Bakunin حاسما . [1] في مسيرة هذا الصراع لاقت العقلية اليوتوبية المنبثقة عن العقيدة الألفية حتفها .

كلما زاد كفاح الجماعة التي تهيء نفسها لتسلم السلطة ، قلّ تسامحها تجاه أية حركة تهدف الى الانقضاض على قلاع التاريخ في لحظة غير محددة وبأسلوب طائفي متعصب متفجر . هنا أيضا يرتبط اختفاء موقف جوهري ـ على الأقل بالشكل الذي تحدثنا عنه ـ بتفسخ واضمحلال الواقع الاجتماعي والاقتصادي الذي يكوّن خلفيته (كما بيّنَ Brupbacher) . [2] لقد اضمحلت الطليعة الباكونينية المتمثلة في فوضويي اتحاد جورا (Jura Federatian) ، وذلك حين حل نظام انتاج الساعات في المصنع محل نظام صناعة الساعات في البيوت ، وهذا النظام الاخير كان نظام عملهم ، كما كان يتيح لهم اتخاذ موقفهم المتعصب ، كذلك حلت الحركة الثورية الماركسية الجيدة التنظيم محل الخبرة المتذبذبة غير المنظمة في اليوتوبيا الدينية المتحمسة . كذلك نرى هنا أن أسلوب تصور الزمن لدى جماعة ما يكشف بوضوح عن نموذج اليوتوبيا المنسجم مع اسلوب تنظيم وعيها . وهنا يمارَس الزمن بوصفه سلسلة من النقاط الآستراتيجية .

لقد كان هذا التفسخ والاضمحلال في اليوتوبيا الحماسية الفوضوية مفاجئا ووحشيا ، لكنه كان ضرورة محتومة أملتها ورسمتها العملية التاريخية نفسها .

وهكذا اختفت نظرة ذات عمق عاطفي كبير من واجهة المشهد السياسي ، وصار الاحساس بالحتمية يسيطر على ميدان أوسع .

الفكر الليبرالي يتصل بالفكر الفوضوي في أن لديه احساسا بعدم المحدودية رغم كونه أحرز (كما رأينا) بواسطة فكرة التقدم قربا نسبيا من العملية التاريخية الملموسة . ان الاحساس الليبرالي بعدم المحدودية وعدم الحتمية كان يقوم على الايمان بعلاقة مباشرة مع مجال مطلق من القواعد الاخلاقية ـ أي مع المثل الأعلى نفسه . هذا المجال من القواعد الاخلاقية لم يشتق صحته من التاريخ، وبالرغم من ذلك كان الليبرالي يعتقد أن المثل الأعلى يمكن أن يصبح

---

(١) بخصوص باكونين انظر مؤلفات Ricarda Huch، Fr. Brupbacher، Nettlau ويعطي كتاب الأخيرين (Marx und Bakunin (Berlin -Wilmersdrof, 1922
عرضا موجزا لكثير من المشاكل الهامة. اعمال Bakunin ترجمت الى الالمانية من قبل دار النشر «Der Syndikalist».
انظر ايضا اعترافات Bakunin للقيصر نيقولا الأول والتي اكتشفت في السجلات السرية لدى رئيس القسم الثالث في سفارة القيصر الاخير وقد ترجمها K. Kerstem في برلين عام ١٩٢٦ .

(٢) انظر

Brupbacher. op. cit, pp. 60 ff, 240 ff.

قوة دافعة في التاريخ • ان العملية التاريخية لا تنتج المثل العليا ، لكن اكتشاف المثل العليا ونشرها «وتنوير» الناس بشأنها هو الذي يجعل منها قوى تاريخية. لقد قامت ثورة كوبرنيكية (Copernican)حقيقة حين بدأ الانسان ينظر لا الى نفسه فحسب ، ولا الى الانسان عموما فحسب ، بل أيضا الى وجود وصحة وتأثير هذه المثل العليا كعوامل مؤثرة والى تطور هذه المثل العليا في ضوء ارتباطها بالوجود وكونها جزءاً لا يتجزأ من العملية الاجتماعية التاريخية . كان يهمّ الاشتراكية قبل كل شيء أن لا تدخل في صراع مع هذه العقلية المؤمنة بالمذهب المطلق لدى خصومها ، بل ان ترسّخ في معسكرها هي الموقف الجديد المعارض للمثالية التي كانت لا تزال سائدة . ولهذا قام في وقت مبكر تماما هذا التحول والابتعاد عن اليوتوبيات « البرجوازية الكبيرة » التي ما زلنا نجد أحسن تحليل لها لها في مؤلفات Engels .

أما سان سيمون (St. Simon) وفورييه (Fourier) و أوين (OWen) فقد ظلوا يحلمون بيوتوبياتهم بالاسلوب العقلاني القديم ، رغم كونهم يحملون طابع الافكار الاشتراكية . كان وضعهم على هامش المجتمع يعبر عن نفسه باكتشافات وَسَّعت المنظورات الاجتماعية والاقتصادية .لكنهم احتفظوا في اسلوبهم بالنظرة غير المحدودة التي تميز عصر النور . « الاشتراكية بالنسبة لهم جميعا تعبير عن الحقيقة المطلقة والعقل المطلق والعدالة المطلقة ، ولا يحتاج العالم الا الى اكتشاف هذه الاشتراكية واستعمال قوتها . »[1] هنا أيضا كان لا بد من قَهْر مَثَلٍ اعلى ، ولذلك حل الاحساس بالمحدودية التاريخية محل الشكل اليوتوبي المنافس ، ان العقلية الاشتراكية ، بما لها من احساس بجوهر الأمور أقوى من احساس العقلية الليبرالية ، تمثل اعادة تعريف اليوتوبيا على ضوء الأمر الواقع . فقط في نهاية العملية يبقى المثل الأعلى ضمن لا محدوديته الملهمة ،لكن الطريق الذي يؤدي من الأشياء كما هي الى تحقيق المثل الأعلى ، فمن الواضح أنه مرهون سلفا بالمسيرة التاريخية والاجتماعية .

هنا أيضا يوجد اختلاف في أسلوب ممارسة الزمن التاريخي . فبينما كان الليبرالي يتصور الزمن المستقبل كخط مستقيم مباشر يؤدي الى الغاية ، يقوم الآن تمييز بين القريب والبعيد ، وهو تمييز توجد بداياته في كوندرسيه (Condorcet) ، كما أنه ذو أهمية بالنسبة للفكر والعمل . كان المذهب المحافظ قد ميز الماضي بهذا الأسلوب ، لكن بما أن اليوتوبيا المحافظة كانت تميل ميلا متزايدا نحو الانسجام الكامل مع مرحلة الأمر الواقع الراهن ، فان المستقبل ظل بالنسبة للمحافظين دون تمييز ودون تحديد . ولم يكن ممكنا خلق احساس بالزمن التاريخي له أكثر من بعد واحد الا بعد اتحاد الاحساس بالمحدودية مع الرؤيا الحية للمستقبل . لكن هذا المنظور الأكثر

---

1 — Engels Fr., **Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, 4th** edit., Berlin, 1894.

تعقيدا بخصوص الزمن التاريخي والذي كان المذهب المحافظ قد أوجده بالنسبة للماضي اتخذ هنا بنية مختلفة كليا .

كل خبرة حاضرة تجسد بُعْداً ثالثا يشير الى الماضي . وليس هذا فقط لأن كل حادث في الماضي له حضور فعلي فيها ، ولكن ايضا لأن المستقبل يتم اعداده في الحاضر. ليس الماضي فقط ، بل المستقبل ايضا له وجود فعلي في الحاضر. ولا يمكن التوصل الى معرفة اهمية كل العوامل الموجودة في الحاضر والى فهم الميول الكامنة في هذه القوى الا اذا فُهِمَ الحاضر على ضوء انجازه المادي في المستقبل . »(١) .

لقد كان التصور الليبرالي للمستقبل تصورا شكليا وصوريا فقط ، أما هنا فنحن نتعامل مع عملية جعل المستقبل شيئا ملموسا بالتدريج . ورغم أن هذا التكميل للحاضر بواسطة المستقبل هو في أول الأمر شيء تفرضه الارادة وتفرضه صور الأماني والاحلام ، الا أن هذا الكفاح باتجاه هدف انما هو عامل يساعد على الاختيار في البحث وفي العمل . وطبقا لوجهة النظر هذه فان المستقبل يجرب نفسه دائما في الحاضر . وفي الوقت نفسه فإن «المثل الأعلى» الذي كان في أول الأمر مجرد نبوءة غامضة يخضع الآن باستمرار للتصحيح ، ويتم تحويله الى شيء ملموس بواسطة استمرارية الحاضر في المستقبل . ويعمل « المثل الأعلى » الاشتراكي في تفاعله مع الاحداث «الفعلية» ليس كمبدأ شكلي متسام ينظم الأحداث من الخارج، بل يعمل وكأنه «مَيْلٌ» في بطن الأمر الواقع ويصحح نفسه باستمرار في ضوء هذا السياق. البحث المادي في اعتماد الأحداث كلها بعضها على البعض الآخر، سواء كانت هذه الأحداث اقتصادية أو نفسية أو عقلانية، لا بد أن يجعل الملاحظات المتفرقة المعزولة تتوحد في وحدة وظيفية فوق خلفية تتكون من كُلٍّ متطور.

ومن هنا تكتسب نظرتنا الى التاريخ اطارا متزايد الصلابة والوضوح ، ولكنه أيضا متزايد المرونة . فنحن نتفحص كل حادث بهدف اكتشاف معناه ومكانته في البنية التطورية كلها .

---

(١) يوجد دعم للتحليل المذكور أعلاه، كما يوجد تأييد رياضي دقيق لنظريتنا بخصوص النمط المميز تاريخيا واجتماعيا والخاص بممارسة الزمن التاريخي . وهذا التأييد يوجد في النص التالي المأخوذ من مقالة للكاتب الشيوعي J. Revai « الحاضر يوجد حقا بفضل وجود الماضي والمستقبل. الحاضر هو شكل الماضي غير الضروري والمستقبل غير الحقيقي. التكتيك أو التخطيط هو المستقبل الذي يظهر في الحاضر».

(«Das Problem der Taktik,» in **Kommunismus: Zeittschrift der Kommunistischen Internationale, 1920, ii, p. 1676.**

وفيها تعبير واضح عن الوجود الفعلي للمستقبل في الحاضر. وهو مناقض تماما للنص الذي اقتطفناه من Hegel ص ٢٨٤. وينبغي أيضا مقارنته بنصوص أخرى مذكورة في انحاء عديدة من هذا الكتاب بخصوص التمييز الاجتماعي للاحساس بالزمن التاريخي (انظر ص ٢٠٢-٢٠٣، ٢١١-٢١٢ ، ٢١٩-٢٢٨).

(انظر ص ٢٧٥ ٢٧٦ . ٢٨٣ ٢٨٤ . ٢٩١ ٢٩٩)

ومن المؤكد أن هذا سيجعل ميدان الاختيار الحر أضيق حدودا ، ذلك أنه يكتشف المزيد من العوامل المؤثرة . ليس الماضي وحده عاملاً مؤثرا ، بل ان الوضع الاجتماعي والاقتصادي الحالي يؤثر ايضا على الحادث المحتمل وقوعه . الغاية الدافعة هنا لا تعود تتكون من القيام بنشاط على أساس اندفاع نزوائي عشوائي باتجاه شيء في ال (هنا والآن) يتم اختياره اعتباطا ، بل تتكون من تركيز الانتباه على نقطة مناسبة للهجوم في البنية الكلية التي نعيش فيها . ويصبح واجب الزعيم السياسي أن يتعمد تقوية تلك القوى التي يبدو أن حركتها تسير في الاتجاه الذي يرغبه ، وأن يجعل القوى المعارضة تسير حسب رغبته أو يشل حركتها . وبهذا تصبح الخبرة التاريخية خطة استراتيجية حقا . ويمكن الآن لكل شيء في التاريخ أن يصبح ظاهرة يمكن التحكم بها عقلانيا واراديا .

وفي هذه الحالة ايضا تتغلغل النظرة التي تصاغ بشكل رئيسي في الميدان السياسي في كل جوانب الحياة الحضارية . فمن البحث في التأثير الاجتماعي على التاريخ تنشأ السوسيولوجيا (أو علم الاجتماع) ، وهذا بدوره يتحول تدريجيا الى علم أساسي ذي نظرة تدخل في كل العلوم التاريخية الخاصة التي تكون قد وصلت الى مرحلة تطورية مشابهة . الثقة والطمأنينة والشجاعة حين يغزوها الاحساس بالمحدودية تنجب في الوقت نفسه نزوعا الى الشك المبدع كما تنجب حماسا وحيوية منضبطين . ويدخل الى ميدان الفن نوع خاص من « الواقعية » . أما مثالية البرجوازي المادّي في منتصف القرن التاسع عشر فتختفي ، واذا ما استمر التوتر الخلاق بين المثل الأعلى والوجود فان القيم المتسامية التي يتم تصورها منذ الآن على أنها متجسدة في الوجود الفعلي سيتم البحث عنها في ما هو قريب وآني ، أي في ال (هنا والآن) .

٤ ـ اليوتوبيا في الوضع المعاصر

في الوقت الحاضر تتخذ المشكلة شكلها الخاص الفريد . المسيرة التاريخية نفسها تبين أن اليوتوبيا التي كانت ذات يوم متسامية على التاريخ تنزل بالتدريج نحو الحياة الواقعية وتزداد اقترابا منها . وفي اثناء اقترابها من الحقيقة التاريخية يخضع شكلها لكثير من التغييرات في الوظيفة والمضمون . وما كان في الأصل يتعارض تعارضا مطلقاً مع الحقيقة التاريخية يميل الآن ، على طريقة المذهب المحافظ ، لأن يفقد طبيعته المعارضة . بالطبع لا أحد من أشكال هذه القوى الديناميكية التي تظهر في تسلسل تاريخي متلاحق يختفي كليا ، ولم يتيسر لأي منها في أي وقت أن يسيطر بلا منازع . ان تواجد هذه القوى ، والتعارض المتبادل فيما بينها ، وتغلغلها المتواصل بعضها في بعض ، يُظْهِر الى حيز الوجود أشكالا يتولد منها لأول مرة ثراء الخبرة التاريخية وغناها .

ولكي لا نحجب الشيء الحاسم وراء فيض من التفاصيل ، فقد تعمدنا التأكيد فقط على الميول الهامة بكل تنوعها ، وزدنا هذا التأكيد بتصويرها على أنها نماذج مثالية . ومع أنه لا شيء من هذا العدد الكبير من الاشياء والاحداث يضيع فعلا في مسيرة التاريخ فانه من الممكن أن نبين بوضوح متزايد العديد من درجات السيطرة والتحالف في القوى الفاعلة في المجتمع . المثل العليا واشكال الفكر والطاقات النفسية تستمر وتتحول تحولا متوازيا مع القوى الاجتماعية . ولم يكن قط من قبيل الصدفة أنها تظهر في وقت معين من العملية الاجتماعية .

وفي هذا المجال يبرز الى العيان عامل بنيوي مؤثر يستحق على الأقل أن يشار اليه . كلما زاد اتساع الطبقة التي تحرز سيطرة معينة على ظروف الوجود المادية ، وكلما زادت فرص الانتصار بواسطة التطور السلمي ، زاد الاحتمال بأن تتبع هذه الطبقة الطريق المحافظ . وهذا يعني أن الحركات المتعددة تتخلى عن العناصر اليوتوبية حين تمارس نمطها الخاص في الحياة .

وقد أقيم الدليل على هذا بوضوح شديد في الحقيقة المذكورة أعلاه ، وهي أن أنقى شكل نسبيا في عقلية العقيدة الألفية الحديثة كما هو متجسّد في المذهب الفوضوي المتطرف يختفي كليا تقريبا من المشهد السياسي ، وكنتيجة لهذا يتم استئصال عنصر من عناصر التوتر في الاشكال المتبقية من اليوتوبيا السياسية .

صحيح بالطبع أن كثيرا من العناصر التي تكوّن الموقف الخاص بالعقيدة الألفية تحولت الى النقابية والبلشفية ولجأت اليهما ، وهُضِمَت وأدْخِلت في نشاط هاتين الحركتين ، وهكذا أنيط بهذه العناصر ، ولاسيما في الحركة البلشفية ، مهمة تسريع وتنشيط العمل الثوري بدل تأليهه.

كذلك يحدث الخمود العام في الحدّة اليوتوبية في اتجاه هام آخر ، وهو أن كل يوتوبيا تنشأ وتتشكل في مرحلة متأخرة من التطور ، تبدي مزيدا من الاقتراب من العملية الاجتماعية التاريخية . وبهذا المعنى تكون المثل العليا الليبرالية والاشتراكية والمحافظة مجرد مراحل مختلفة أو أشكالا مضادة في العملية التي تبتعد باستمرار عن العقيدة الألفية وتزداد اقترابا من الاحداث المعروفة في هذا العالم .

كل هذه الاشكال المضادة ليوتوبيا العقيدة الألفية تتطور تطورا وثيق الصلة بمصائر تلك الطبقات الاجتماعية التي تتبناها أصلا. انها كما رأينا أشكال ملطّفة من الحماس الديني الاصلي المرتبط بالعقيدة الألفية ، ولكنها في طريق تطورها تطرح هذه الآثار اليوتوبية الاخيرة ، ودون أن تدرى تزداد اقترابا من الموقف المحافظ . ويبدو أنه يوجد قانون صالح عام بخصوص بنية التطور العقلاني، وهو أنه حين تنجح الجماعات الجديدة في الدخول إلى وضع راسخ فانها لا تقتبس بسهولة

الايديولوجيات التي كانت مطورة بعناية من قبل لتناسب هذا الوضع ، ولكنها تفضل أن تعدّل المثل العليا التي جلبتها معها مع تراثها بحيث تتناسب مع الوضع الجديد . وهكذا فان الليبرالية والاشتراكية حينما دخلتا وضعا موصلا الى الروح المحافظة فانهما من حين لآخر اقتبستا الافكار التي كان المذهب المحافظ يقدمها لهما كنموذج ، ولكنهما بصورة عامة كانتا تفضلان أن تعدّلا الايديولوجيات الأصلية التي جلبتاهامعهما الى الوضع الجديد . وحينما احتلت هذه الطبقات المركز الاجتماعي الذي كان المحافظون يحتلونه من قبل ، فانها طورت لنفسها بشكل عفوي شعورا بالحياة وانماطا في الفكر ذات صلة ، من ناحية بنيوية ، بالمذهب المحافظ . ان عمق الفهم لدى المحافظ لبنية الحتمية التاريخية ، والتأكيد ، واحيانا المبالغة في التأكيد ، على القوى الفاعلة في صمت ، والامتصاص المستمر للعناصر اليوتوبية في الحياة اليومية ، كل هذه الاشياء ظهرت في تفكير هذه الطبقات أحيانا على شكل خلق عفوي جديد ، وأحيانا على شكل نماذج محافظة قديمة مفسرّة تفسيرا جديدا .

وهكذا نلاحظ أنه يقوم ، بتأثير العملية الاجتماعية ، ابتعاد نسبي عن اليوتوبيا في كثير من النقاط وبأشكال متعددة . هذه العملية التي تتمتع أصلا بطابع ديناميكي خاص بها ، تزداد سرعة وحدّة في ضوء الحقيقة التي تقول أن الأشكال المختلفة المتعايشة معا للعقلية اليوتوبية منهمكة في صراع متبادل يحطم فيه بعضها البعض الآخر . مثل هذا الصراع المتبادل بين الاشكال المتعددة لليوتوبيا لا يؤدي الى ابادة الروح اليوتوبية نفسها ، لأن الصراع في ذاته وبذاته انما يزيد الحدّة اليوتوبية . ورغم ذلك فان الشكل الحديث للصراع المتبادل هو شكل خاص ، لأن تحطيم العدو فيه لا يحدث على مستوى يوتوبي ، وهذه حقيقة يمكن ادراكها بكل الوضوح في الطريقة التي يتبعها الاشتراكيون في تعرية ايديولوجيات خصومهم . [(1)] نحن لا نبين للخصم أنه يعبد آلهة مزيفة ، بل نحطم حدة وقوة مَثَلِه الا على حين نبين أنه محكوم ومحدود بالظروف الاجتماعية والتاريخية .

التفكير الاشتراكي الذي عرّى حتى الآن كل يوتوبيات خصومه وكشف أنها مجرد ايديولوجيات لم يتعرض قط لمشكلة المحدودية في موقفه . فهو لم يطبق هذه الطريقة على نفسه أبدا ، ولم يكبح قط جماح رغبته الخاصة في أن يكون مطلقا . ورغم ذلك فانه من المحتم هنا أيضا أن يختفي العنصر اليوتوبي مع تزايد الشعور بالمحدودية . وهكذا نقترب من وضع يكون فيه العنصر اليوتوبي ، بواسطة اشكاله المتشعبة الكثيرة ، قد أباد نفسه تماما (على الاقل في

(١) ان التغير في معنى مفهوم «الايديولوجيا» والذي حاولنا عرضه في الفصل الثاني هو مجرد طور في هذه العملية العامة (ص ١٣٢ وما يليها) .

السياسة) . ولو حاول المرء أن يتتبع الميول والاتجاهات القائمة ، وأن يسقطها على المستقبل ، لبدأت نبوءة (Gott fried Keller) ـ «سيكون النصر الأخير للحرية عقيما»ـ (١) تتخذ، بالنسبة لنا على الأقل، معنى مشئوما ينذر بالسوء.

مظاهر هذا « العقم » تتجلى في ظواهر معاصرة كثيرة ، ويمكن أن تُفْهَم بوضوح كاشعاعات من الوضع الاجتماعي والسياسي في المجالات الأبعد للحياة الحضارية . وفي الحقيقة كلما زاد نشاط الحزب الصاعد لدى تعاونه في ائتلاف برلماني ، وكلما زاد تخليه عن دوافعه اليوتوبية الاصلية وعن منظوره الواسع ، زاد احتمال امتصاص قدرته على تغيير المجتمع وهدرها في الاهتمام بالتفاصيل المادية المعزولة . وفي موازاة التغيير الذي يمكن ملاحظته في الميدان السياسي ، ثمة تغير في النظرة العلمية يتفق مع المتطلبات السياسية ـ أي أن ما كان مجرد خطة شكلية ونظرة كلية تجريدية صار يميل إلى الذوبان في دراسة المشاكل التفصيلية المحددة المتميزة غير المترابطة . كذلك فان الكفاح اليوتوبي من أجل الوصول الى غاية ، والقدرة التي يتمتع بها على استعمال منظور واسع ، يضمحلان في المجلس الاستشاري البرلماني وفي حركة النقابات الحرفية ، ويتحولان الى مجرد مجموعة من التعليمات والإرشادات للسيطرة على عدد ضخم من التفاصيل المادية بقصد اتخاذ موقف سياسي منها . كذلك في ميدان البحث ، ما كان سابقا نظرة عالمية موحدة ومنظمة ، يصبح لدى محاولة التعامل مع المشاكل الفردية مجرد منظور للارشاد ومبدأ مساعد في الكشف عن الاشياء . ولكن بما أن كل الاشكال اليوتوبية التي تتصارع فيما بينها تمر بنفس دورة الحياة ، فانها تصبح ، في ميدان العلم وفي ميدان الممارسة البرلمانية ، أحزابا متنافسة أو فرضيات محتملة للبحث أكثر منها عقائد متصارعة . وبينما كانت الفلسفة في عصر المثل العليا الليبرالية أحسن ما يعكس الوضع العقلاني الاجتماعي ، فان الظروف الداخلية للاوضاع الاجتماعية والعقلانية تنعكس اليوم بوضوح أكبر في الاشكال المتنوعة للسوسيولوجيا .

النظرة السوسيولوجية للطبقات الصاعدة الى السلطة تخضع للتغير حسب اتجاهات ومسارات خاصة تجسّد ، مثل تصورنا اليومي المعاصر للعالم ، كلّ « وجهات النظر المحتملة » المتصارعة والتي هي ليست سوى تحولات تدريجية لليوتوبيات السابقة . الشيء الغريب في هذا الوضع هو أنه في هذا الكفاح التنافسي للوصول الى المنظور الاجتماعي الصحيح ، لا تتوصل وجهات النظر المتصارعة الى فقدان الثقة بنفسها ، أي أنها لا تعترف أنها عقيمة ومخطئة . ويتبين بوضوح متزايد أنه من الممكن التفكير بشكل منتج من أية وجهة نظر مع تفاوت في الانتاجية بين مركز وآخر . وكل واحدة من وجهات النظر هذه تكشف عن العلاقات المتبادلة في البنية الكلية

(١) «Der Freihert letzter Sieg wird trocken sein».

للاحداث من زاوية مختلفة ، وهكذا ينشأ الاحساس بأن العملية التاريخية أكثر شمولا من كل وجهات النظر الفردية القائمة ، وبأن قاعدتنا الفكرية في حالتها الراهنة القائمة على فصل الذرات وعلى التجزئة الدقيقة لا تصل الى نظرة شاملة للاحداث . ان المجموعة الهائلة من الحقائق ووجهات النظر أكبر من أن يستوعبها جهازنا النظري ومقدرتنا التنظيمية بوضعهما الراهن .

لكن هذا يلقي ضوءا جديدا على ضرورة قيام الاستعداد الدائم لدمج الاشياء في هذا العالم الذي وصل إلى واحدة من النقاط العالية في وجوده . ما كان في السابق ينشأ بطريقة عشوائية من الحاجات الفكرية الخاصة لدوائر وطبقات اجتماعية محدودة ، أصبح من الممكن ادراكه بوصفه شيئا كليا . لكن غزارة الاحداث والافكار في الصورة تجعلها مهتزة وضبابية وغير واضحة .

وليس من الضعف أن يخضع شعب وصل الى مرحلة ناضجة من التطور التاريخي والاجتماعي للاحتمالات المتعددة في النظر الى العالم ، وأن يحاول ايجاد اطار نظري يضم كل هذه الاحتمالات . انما ينشأ هذا الخضوع من تفهم عميق لحقيقة أن كل يقين عقلاني سابق كان يقوم على وجهة نظر جزئية اعتبرت نفسها مطلقة . ومن مميزات العصر الحاضر أنه يرى بوضوح حدود وجهات النظر الجزئية تلك .

وفي هذه المرحلة التطورية الناضجة المتقدمة يميل المنظور الكلي للاختفاء بشكل يتوازى مع اختفاء اليوتوبيا . في الحياة الحديثة ليس ثمة من يؤمن بوجود وحدة في العملية التطورية سوى جماعات اليسار المتطرف أو جماعات اليمين المتطرف-وبين اليسار توجد الماركسية الجديدة عند Lukacs في مؤلفاته المهمة المتسمة بالعمق ، وبين اليمين توجد النزعة الكلية أو النزعة الانسانية الشاملة التي يؤمن بها Spann . وليس من الضروري أن ندلل على الاختلافات في وجهات النظر السوسيولوجية لهذين المذهبين المتطرفين على أساس الاختلاف في تصورهما لمفهوم الكلية . ولسنا مهتمين هنا بالكمال ، لكن يهمنا أن نحدد بشكل موقت الظواهر التي هي من أعراض الوضع الراهن .

وعلى خلاف المفكرَيْن المذكورَيْن أعلاه اللذَيْن اعتبرا مقولة الكلية بوصفها وحدة ميتافيزيقية- وجودية، استعملها Troeltsch كفرضية يمكن الافادة منها في البحث. فقد استخدمها بطريقة تجريبية كقاعدة تنظيمية في دراسة مجموعة المعلومات ، وباللجوء الى أساليب مختلفة في معالجة المواد حاول أن يميط اللثام عن تلك العناصر التي تعمل في أي وقت على توحيد تلك المعلومات . أما Alfred Weber فيحاول أن يعيد بناء حقبة تاريخية ماضية ككل ، وكأنها جشتالت Gestalt - أي وحدة صورية ، وذلك بواسطة ما يمكن ملاحظته بداهة . ومنهجه يتناقض كل التناقض مع المذهب العقائدي العقلاني الذي يعتمد على الاستنتاج . وكمفكرين

ديموقراطيِّينْ يقف Troeltsch و Alfred Weber بين المفكرَيْن المتطرفَينْ Lukacs و Spann ، وهذا ينعكس في البنية العقلية لكل منهما . ومع أنهما يتقبلان مقولة الكلية ، الا أن Troeltsch يتجنب أي افتراض ميتا فيزيقي أو وجودي لدى الحديث عنها ،ويرفض A.Weber الموقف العقلاني المرتبط عادة بتلك المقولة كما يستعملها الراديكاليون .

وعلى العكس من المرتبطين بالماركسية أو بالتراث التاريخي المحافظ في تصورهم لمقولة الكلية ، ثمة عنصر في الجماعة الوسط يحاول أن يهمل مشكلة الكلية اهمالا كليا على أساس أن هذا الاهمال يساعد على تركيز الاهتمام تركيزا شديدا على المشاكل الفردية الوفيرة . وكلما اختفت اليوتوبيا ، يتوقف التاريخ عن كونه عملية تؤدي الى غاية نهائية ، ويختفى اطار القيم الذي كنا نُقَيِّم الحقائق على أساسه ، ولا يبقى بين أيدينا سوى سلسلة من الاحداث التي تتساوى كلها طالما انصب الاهتمام على دلالتها الداخلية . كذلك يختفي مفهوم الزمن التاريخي الذي أدى الى أحقاب مختلفة نوعيا ، ويصير التاريخ يزداد شبها بفضاء غير متميز بشيء . وكل عناصر الفكر المتجذرة في اليوتوبيا يُنْظَر اليها الآن نظرة متشككة تسلم بنسبية الاشياء . وبدلا من مفهوم التقدم وعلم المنطق الجدلي ، نجد بحثا عن تعميمات ونماذج تظل صالحة أبذ الدهر ، وتصبح الحقيقة مجرد مجموعة خاصة من هذه العوامل العامة (انظر السوسيولوجيا العامة عند ماكس فيبر Max Weber).

كذلك يبدو أن الاطار المفاهيمي للفلسفة الاجتماعية الذي يقف وراء كل ما أنجزته القرون الاخيرة سيختفي هو الآخر مع اختفاء الايمان باليوتوبيات كغايات جماعية للكفاح الانساني . هذا الموقف المتشكك والذي هو موقف مثمر في عدة نواح يتفق بشكل رئيسي مع المركز الاجتماعي للبرجوازية التي تربعت على عرش السلطة وأصبح مستقبلها متجسدا بالتدريج في حاضرها . الطبقات الاخرى في المجتمع تُظْهِر نفس الميول بالمقدار الذي تقترب فيه من تحقيق اهدافها . ورغم ذلك فان التطور الملموس في نمطها الفكري الراهن هو أيضا محكوم سوسيولوجيا بالوضع التاريخي الذي قامت فيه بداياتها . فلو حُذِفَ التصور الدينامي للزمن من الطريقة السوسيولوجية الماركسية لقامت هنا أيضا نظرية ايديولوجية تعميمية ، تعمى عن رؤية الفروق التاريخية ، وتنسب الافكار كلية للمراكز الاجتماعية لأولئك الذين يؤمنون بها دون النظر الى المجتمع الذي يوجدون فيه أو الى الوظيفة الخاصة المناط بهم انجازها .

اشكال السوسيولوجيا التي لا تبالي بعنصر الزمن التاريخي كانت واضحة ويمكن ادراكها في أميركا حيث أصبح نموذج العقلية المسيطرة منسجما مع حقائق المجتمع الرأسمالي بشكل أكمل وأسرع مما حدث للفكر في ألمانيا . ففي أمريكا كانت السوسيولوجيا المبنية على فلسفة التاريخ قد طُرِحَت وأُهْمِلَت في وقت مبكر نسبيا . وبدل أن تكون السوسيولوجيا صورة شاملة لبنية المجتمع

كله ، فقد انقسمت الى سلسلة من المشكلات الفنية غير المترابطة الخاصة باعادة التكيف الاجتماعي .

« الواقعية » تعنى اشياء مختلفة في السياقات المختلفة . ففي أوروبا كانت تعنى أن على السوسيولوجيا أن تركز انتباهها على التوتر الشديد بين الطبقات ، أما في أمريكا حيث أتيحت حرية أكبر في المجال الاقتصادي فان المشكلة الطبقية لم تُعْتَبَر المركز « الحقيقي » للمجتمع ، وانما مُنِح هذا الاعتبار لمشاكل التنظيم الاجتماعي وللتقنية الاجتماعية . بالنسبة لتلك الاشكال من الفكر الاوروبي التي وجدت نفسها معارضة للأمر الواقع ، فان السوسيولوجيا كانت تعنى حل مشكلة العلاقات الطبقية - وبشكل أعم ، تشخيصا علميا للحقبة الحاضرة . أما بالنسبة للأمريكي فكان الأمر على خلاف ذلك ، اذ اعتُبِرَت السوسيولوجيا حلا للمشاكل التقنية المباشرة في الحياة الاجتماعية . وهذا يساعد على تفسير السبب في أن الصياغة الاوربية للمشكلات السوسيولوجية تسأل دائما أسئلة متعبة بخصوص ما يخبؤه المستقبل ، كما أنه يلقى ضوءا على الرغبة المتصلة بذلك ، وهي رغبة الحصول على منظور كلي . ويمكن أيضا بناءً على هذا الفرق شرح النموذج الفكري الموجود في الصياغة الامريكية للمشكلة والمتمثلة في العبارات التالية : « كيف يمكن أن افعل هذا ؟ كيف أستطيع أن أحل هذه المشكلة الفردية الملموسة ؟ وفي كل هذه الاسئلة نلمس وجود نغمة متفائلة فحواها : لستُ بحاجة الى أن أقلق بشأن الكل ، فالكل سيعتني بنفسه .

وعلى كل حال فان اختفاء كل العقائد المتسامية على الواقع في أوروبا - سواء منها اليوتوبية أو الايديولوجية - لم يكن فقط لأنه ثبت أن هذه المفاهيم كلها مرتبطة بالوضع الاجتماعي - الاقتصادي ، ولكن لأسباب أخرى . فقد استقر مجال الحقيقة النهائية في الميدان الاقتصادي والاجتماعي،لأن الماركسية ، في آخر التحليل ، تنسب كل الأفكار والمثل العليا والقيم الى هذا الميدان الاقتصادي والاجتماعي . لكن الماركسية ظلت مميزة تاريخيا وفكريا ، أي أنها ظلت تحتوي على جزء من المنظور التاريخي (وذلك ناجم عن أصولها الهيجلية Hegelian) . المادية التاريخية كانت مادية بالاسم فقط . فالميدان الاقتصادي كان ، في آخر التحليل ورغم انكار ذلك من حين لآخر ، مجموعة من العلاقات المتبادلة بين مواقف عقلية . النظام الاقتصادي القائم كان « نظاما » بمعنى الكلمة - أي شيئا ينشأ في مجال العقل (العقل الموضوعي كما فهمه Hegel) . العملية التي بدأت أول الأمر بتقويض صلاحية العناصر الروحية في التاريخ ، راحت بعد ذلك تعمل على ازعاج وبلبلة المجال الفكري حين رَدَّت كل ما يحدث الى فعل وتأثير الدوافع الانسانية التي فُصِلَتْ فصلا كاملا عن العناصر التاريخية والروحية . وهذا سَهَّل قيام نظرية تعميمية فحواها أن العناصر المتسامية على الواقع والايديولوجيات واليوتوبيات ، الخ ، ليست مرتبطة باوضاع الجماعات في مجتمع ما ، بل هي مرتبطة بالدوافع - بأشكال أبدية في بناء الحوافز والنزوعات

الانسانية (Pareto و Freud الخ) . وهذه النظرية العامة في الدوافع كان قد أشير اليها من قبل في الفلسفة الاجتماعية وفي علم النفس الاجتماعي في انجلترا القرنين السابع عشر والثامن عشر . وهكذا يقول هيوم Hume مثلا في كتابه .

Enquiry Concerning Human Understanding

« من المعترف به لدى الجميع أنه يوجد تشابه كبير في اعمال الناس في كل الأمم والعصور ، وأن الطبيعة البشرية تظل كما هي في مبادئها وأعمالها . نفس الدوافع تنجب دائما نفس الافعال ، ونفس الاحداث تنتج دائما من نفس الاسباب . الطموح الجشع ، حب الذات ، الغرور ، الصداقة ، الكرم ، الروح العامة : هذهالعواطف المختلطة بدرجات متفاوتة والمتوزعة في جميع انحاء المجتمع ، كانت منذ بداية العالم ولا تزال مصدرا لكل الاعمال والمشاريع والمغامرات التي تُرَى دائما بين البشر » [1] .

هذه العملية التي تدمر تدميرا كاملا كل العناصر الروحية ، اليوتوبية منها والايديولوجية ، لها ما يوازيها في احدث الاتجاهات في الحياة الحديثة وفي الاتجاهات المماثلة في ميدان الفن . ألا يجب علينا اعتبار اختفاء المذهب الانساني من الفن وظهور « الواقعية البدهية » في الحياة الجنسية والفن والهندسة المعمارية ، والتعبير عن الحوافز الطبيعية في الرياضة - ألا يجب أن نفسر كل هذه الاشياء على أنها انسحاب وتراجع متزايد للعناصر الايديولوجية واليوتوبية من عقلية الطبقات التي ستسيطر على الوضع الراهن ؟ كذلك ثمة اتجاه واضح نحو ردّ السياسة الى الاقتصاد ، وهو يدل على رفض واع للماضي ولفكرة الزمن التاريخي ، وعلى اهمال واع متعمد لكل « مثل أعلى حضاري » . ألا يجب أن نفسر هذا على أنه اختفاء لكل شكل من الاشكال اليوتوبية من معترك السياسة أيضا ؟

اذن يوجد هنا اتجاه يحاول التأثير على العالم ، ويدفع الى المقدمة موقفا يهْزَأ من اجله بكل المثل العليا وتُحَطِّم كل اليوتوبيات . واذ يهلّ علينا هذا الموقف الواقعي التافه يُطْلَب منا الترحيب به على نطاق واسع بصفته الوسيلة الوحيدة للسيطرة على الوضع الراهن ، ولكونه يحوّل النزعة اليوتوبية الى عِلْمْ ويحطّم كل الايديولوجيات المضلِّلة التي لا تنسجم مع الأمر الواقع في وضعنا الراهن . ان هذا يتطلب إما تبلّداً في الاحاسيس والعواطف لا يستطيع جيلنا أن يكتسبه ويمارسه ، وإما سذاجةً لا تعرف الشك في جيل يولد جديدا في العالم لكي يستطيع أن يعيش في

1 . Hume, **Enquiry concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals,** ed, by L. A. silbyBigge, 2nd ed. (Oxford, 1927), p. 83.

وئام مطلق مع حقائق هذا العالم التي تخلو كليا من أي عنصر متسام ، سواء كان هذا العنصر على شكل يوتوبيا أو على شكل ايديولوجيا . في هذه المرحلة من وعي الذات ربما كان هذا هو الشكل الوحيد الممكن لوجودٍ فعلي في عالم لم يعد يتطور . وربما كان أحسن ما يجب أن تقدمه مبادئنا الاخلاقية هو « الصدق » و « الصراحة » بدل المثل العليا القديمة . ذلك أن « الصدق » والصراحة ليسا ، كما يبدو ، أكثر من اسقاط « للبدهية » (Echtheitskategorie) و « الواقعية » (Matter of Factness) السائدين في عصرنا في ميدان الاخلاق . وربما كان في مقدور العالم الذي لم يعد يتطور أن يتيح لنا ذلك . لكن هل وصلنا الى المرحلة التي نستغني فيها عن الكفاح ؟ ألا تعنى هذه الازالة لكل ألوان التوتر إزالةً للنشاط السياسي والحماس العلمي أيضا - أي إزالةً لمضمون الحياة نفسها ؟

واذا كنا لا ننوي أن نستريح ونرضى بهذه « البدهية » ، فانه يجب علينا أن نستمر في بحثنا ونسأل : « أليس هناك قوى أخرى نشيطة في الميدان الاجتماعي ، قوى غير تلك الطبقات الاجتماعية التي تساعد بموقفها الراضي عن الحياة على تخفيض التوتر النفسي ؟ » اذا وُضِعَ السؤال بهذا الشكل فان الجواب لا بد أن يكون على النحو التالي :

ان ما يبدو من غياب التوتر في عالم اليوم يتقوض الآن من ناحيتين . فهناك من جانب تلك الطبقات التي لم تتحقق طموحاتها بعد ، والتي ما تزال تكافح باتجاه الشيوعية والاشتراكية . وبالنسبة لهذه الطبقات وطالما ظلت غريبة عن العالم كما هو موجود الآن ، فانها ستعتبر الوحدة بين اليوتوبيا ووجهة النظر والعمل أمرا مسلما . ووجود هذه الطبقات يعنى ضمنا استمرار وجود شكل واحد على الاقل من اشكال اليوتوبيا ، ولهذا فانها ، الى حد ما ، ستجعل اليوتوبيات المضادة تستعيد حيويتها ونشاطها مرة ثانية - على الاقل سيحدث هذا كلما دخل هذا الجناح اليساري المتطرف ميدان العمل . وحدوث هذا فعليا يتوقف الى حد كبير على الشكل البنيوي للعملية التطورية التي تواجهنا في الوقت الحاضر . فاذا استطعنا في مرحلة لاحقة ، وبالتطور السلمي ، أن نصل الى شكل متفوق من اشكال التنظيم الصناعي ، شكل يكون مرنا بدرجة كافية ويعطي الطبقات الدنيا شيئا من الرفاه النسبي ، فان هذه الطبقات ستخضع حينذاك لنفس النموذج من التحول والتغير الذي تجلى من قبل في الطبقات التي تتربع على السلطة . (من وجهة النظر هذه لا فرق ان كان هذا الشكل المتفوق للتنظيم الاجتماعي للتصنيع سينتهي ، من خلال وصول الطبقات الدنيا الى السلطة ، الى رأسمالية مرنة بدرجة تكفي لتأمين رفاهها النسبي ، أو ان كانت هذه الرأسمالية ستتحول أولا الى الشيوعية) . أما اذا كان الوصول الى هذه المرحلة اللاحقة من التطور الصناعي لا يمكن أن يتحقق الا بالثورة فان العناصر اليوتوبية والايديولوجية في الفكر ستنفجر مرة أخرى حينذاك ، وبقوة جديدة عنيفة لدى كل الأطراف . وأيا كان الأمر ،

فان البحث عن العوامل المؤثرة التي يعتمد عليها مصير المفاهيم المتسامية على الواقع ، والعثور عليها ، لا بد أن يكون في القوة الاجتماعية لهذا الجناح من المعارضة للنظام القائم .

لكن الشكل المستقبلي للعقلية اليوتوبية والمفكر بصورة عامة لا يعتمد فقط على تقلبات هذه الطبقة الاجتماعية المتطرفة، إذ يوجد، بالإضافة إلى هذا العامل السوسيولوجي، عامل آخر ينبغي أن يُحْسَب له الحساب في هذا المجال. هذا العامل هو الطبقة الاجتماعية والفكرية المتوسطة المتميزة. ومع أن هذه الطبقة ذات علاقة واضحة بالنشاط الفكري، إلا أننا لم نحسب حسابها في تحليلنا السابق. حتى الآن كل الطبقات تحوي، بالاضافة إلى أولئك الذين يمثلون بالفعل مصالحها المباشرة، جماعة متوجهة أكثر من غيرها الى ما يمكن أن نسميه دنيا الروح. وهؤلاء يمكن تسميتهم سوسيولوجيا «المفكرون». لكن من أجل غايتنا الحالية يجب أن نكون أكثر دقة. لسنا نشير هنا إلى أولئك الذين يحملون العلامات الخارجية للتعليم، بل إلى تلك القلة فيما بينهم التي هي مهتمة بشيء آخر غير النجاح في الخطة التنافسية التي ستحل محل الخطة الراهنة. ومهما نظر المرء الى الأمور بهدوء، فإنه لا يستطيع أن ينكر أن هذه الجماعة الصغيرة كانت دائمًا تقريباً موجودة. لم يكن مركزها يثير المشاكل طالما ظلت مصالحها واهتماماتها الفكرية والروحية منسجمة مع مصالح واهتمامات الطبقة التي كانت تكافح من أجل السيطرة الاجتماعية. كانت تلك الجماعة تمارس العالم وتعرفه من خلال نفس المنظور- اليوتوبي الذي كانت تستعمله الجماعة أو الطبقة الاجتماعية التي تنتمي إليها وتتفق مع مصالحها. وهذا ينطبق على توماس منزر كما ينطبق على المحاربين البرجوازيين في الثورة الفرنسية، وعلى هيجل كما ينطبق على كارل ماركس.

لكن وضع هؤلاء المفكرين يصبح مشكلة وأمراً مثيراً للريبة حين تصل الجماعة التي ينتمون إليها إلى مركز السلطة ، وحين تفصل هذه الجماعة ، نتيجة لوصولها إلى الحكم ، اليوتوبيا عن السياسة . ونتيجة لذلك فان مجموعة المفكرين الذين كانوا مرتبطين بالجماعة على أساس هذه اليوتوبيا يتحررون من هذا الارتباط .

يتحرر المفكرون أيضاً من هذه الروابط الاجتماعية حالما تأتي الطبقة المضطهدة جداً لتشارك في السيطرة على النظام الاجتماعي ـ فقط المفكرون المستقلون اجتماعياً سَيُجَنَّدون بنسب تزيد عما هي عليه الآن من مختلف الطبقات الاجتماعية ، وليس فقط من الطبقات المتمتعة بمعظم الامتيازات . هذا القطاع الفكري في المجتمع ، الذي يزداد انفصالاً عن الآخرين ، والذي يفقد الدعم من أية جهة فيضطر إلى الاعتماد على نفسه فقط ، يواجَه من زاوية أخرى بما وصفناه الآن بالوضع الكلي المتوجه نحو الاختفاء الكامل للتوتر الاجتماعي . ولكن بما أن المفكرين لا يجدون أنفسهم متفقين مع الوضع القائم أو منسجمين معه كليا بحيث أنه لا يواجههم بأية مشكلة، فانهم يحاولون أن يتجاوزوا هذا الوضع الخالي من التوتر .

الخيارات الأربعة التالية مفتوحة أمام المفكرين الذين تنبذهم العملية الاجتماعية بهذا الشكل . المجموعة الأولى من المفكرين التي تنتسب الى الجناح المتطرف في البروليتاريا الشيوعية ـ الاشتراكية لا تعنينا هنا البتة . ذلك أنها لا توجد أمامها مشاكل ، لأن الصراع بين الولاء الاجتماعي والولاء الفكري لا يزال غير موجود بالنسبة لها .

أما المجموعة الثانية التي نبدتها العملية الاجتماعية في الوقت نفسه الذي نُبِذَت فيه اليوتوبيا وأُهْمِلَت ، فانها تصبح مجموعة متشككة ، وتتجه باسم الامانة الفكرية الى تحطيم العناصر الايديولوجية في العلم بالأسلوب المشروح سابقاً (ماكس فيبر ، باريتو) .

المجموعة الثالثة تلجأ إلى الماضي ، وتحاول أن تعثر فيه على حقبة أو مجتمع كان فيه شكل منقرض من أشكال التسامي على الواقع مسيطراً على العالم ، ثم تحاول أن تقوم بعملية رومانتيكية لاعادة بناء ذلك الشكل بهدف « روحنة » الحاضر (أي جعله روحياً) . ومن وجهة النظر هذه فان محاولات احياء الشعور الديني والمثالية والرموز والأساطير تقوم بنفس الوظيفة .

المجموعة الرابعة تصبح منغلقة على العالم ومعزولة عنه وتتخلى إرادياً عن الاشتراك المباشر في العملية التاريخية . هؤلاء المفكرون يمارسون الحماس الديني كأتباع العقيدة الألفية ، لكن مع فارق مهم وهو أنهم لا يعودون يشغلون أنفسهم بالحركات السياسية الراديكالية . انهم يشتركون في العملية التاريخية العظيمة التي تعمل على تحرير الناس من الأوهام والاحلام ، وذلك بنبذ كل معنى ملموس في الأشياء ورفض الأساطير والمعتقدات . وهم لهذا يختلفون عن الرومانتيكيين الذين يهدفون بشكل أساسي إلى الاحتفاظ بالمعتقدات القديمة في عصر حديث . هذا الحماس الذي لا يكترث للتاريخ ، والذي أَلْهَمَ المتصوف والمؤمن بالعقيدة الألفية بأساليب مختلفة ، يعود الآن على يد هؤلاء ، وبكل عُرْيه ، إلى قلب الحياة . إننا نجد أحد أعراض هذا الحماس ، مثلا ، في الفن التعبيري الحديث حيث تفقد الأشياء معناها الأصلي ، وتبدو فقط كوسيلة لنقل الاحساس الحماسي .كذلك في حقل الفلسفة ، فان كثيرين من المفكرين غير الأكاديميين ، مثل كيركيجارد Kierkegaard ، ينبذون لدى بحثهم عن عقيدة كل العناصر التاريخية الواضحة في الدين ، ويضطرون في نهاية الأمر الى الاكتفاء بالحماس المجرّد العاري ، « الوجود في حد ذاته » . هذا الإبعاد للعنصر الحماسي في العقيدة الألفية عن قلب الحضارة ومعترك السياسة ، قد يحفظ لروح الحماس الديني نقاءها وصفاءها ، لكنه يخلف وراءه عالما بلا معنى ولا حياة . بل أن هذا الابعاد سيكون في النهاية قاتلا للحماسة الدينية نفسها ، لأن هذا الحماس ، كما رأينا من قبل ، حين يتوجه للداخل ويتخلى عن مقارعة العالم المادي المباشر ، يميل إلى أن يصبح لطيفاً ومسالماً ، أو يضيع نفسه في مجرد تأليه الذات .

إذن لا مفّر ، بعد كل هذا التحليل ، من أن نسأل انفسنا عما يحمله المستقبل . وصعوبه

هذا السؤال تُعَرّي بنية الفهم التاريخي . التنبؤ من عمـل الانبياء ، وكل نبوءة تحـوّل التـاريخ بالضرورة إلى مجرد نظام محدود ، وبهذا تحرمنا من فرصة الاختيار أو اتخاذ القرار . النتيجة الأخرى هي أن الدافع لوزن الأمور وللتفكير في مجال الاحتمالات الجديدة يموت ويتلاشى .

الشكل الوحيد الذي يعرض المستقبل به نفسه هو شكل الممكن والمحتمل ، لكن الواجب أو « ما ينبغي أن يكون » يحدد لنا أي الاحتمالات نختار . أما بخصوص المعرفة فان المستقبل - بقدر ما نكون غير معنيين بذلك الجزء منه المنظم والمبرّر تنظيماً وتبريراً صرفاً - يعرض لنا مادة لا يمكن النفاذ منها ، وجدار أصم عنيداً . وحينما ترتد خائبة كل محاولاتنا لرؤية شيء من خلاله ، ندرك أول الأمر ضرورة أن نختار طريقنا بارادة صلبة ، كما ندرك شيئاً آخر مرتبطاً بذلك ألا وهو حاجتنا إلى غاية (يوتوبيا) تجذبنا إلى ذلك الطريق . فقط حين نعرف ما هي المصالح والغايات المنشودة ، نكون في مركز يتيح لنا أن نبحث ونحقق في الاحتمالات المتوفرة في الوضع القائم ، وهكذا نفوز بأول فهم للتاريخ . وهنا ، أخيراً ، ندرك لماذا يستحيل أن يقوم تفسير للتاريخ إلا إذا كان يقوده الاهتمام بغاية والكفاح من أجلها . ومن الصعب أن نعرف سلفاً أي الاتجاهين المتصارعـين في العالم الحديث سينتصر على الآخر (الاتجاه اليوتوبي من ناحية ، أو الاتجاه الذي يميل إلى تقبل الحاضر والرضا به من ناحية أخرى) لأن مجرى الحقيقة التاريخية الذي سيحسم الأمر لا يزال في بطن الغيب ورحم المستقبل . بامكاننا أن نغير المجتمع كله غداً لو وافق على ذلك كل انسان . العقبة الحقيقية الواقعية تكمن في أن كل انسان فرد واقِعٌ في حبائل شبكة من العلاقات الراسخة ، وهذا يقيد ارادته ويشلّها الى حد كبير[1] . لكن هذه « العلاقات الراسخة » قائمـة ، في آخـر

(١) هنا أيضا ، و في قضايا حاسمة كهذه ، تُكْشَف الفروق الأساسية بين الانماط المحتملة لممارسة الأمر الواقع . ويمكن أن نستشهد مرة ثانية بالمفكر الفوضوي ، لانداور ، كمثال على احد الاحتمالات المتطرفة . يقول :

« ما الذي تفهمونه اذن من الحقائق الموضوعية الصلبة في التاريخ الانساني ؟ بالتأكيد ليس التراب والبيوت والآلات وخطوط السكة الحديد وأسلاك التلفون وما الى ذلك . أما إذا كنتم تشيرون بذلك الى التراث والتقـاليد والعـادات ومجموعـات العلاقات المعقدة والتي هي موضع احترام وتبجيل ديني ، كالدولة والتنظيمات المماثلة والظروف والاوضاع ، اذن لا يعود من الممكن ان نرفضها بالقول انها مجرد مظاهر . ان احتمال وضرورة قيام العملية الاجتماعية ، وهي تتغير من استقرار الى خراب واضمحلال ثم الى اعادة البناء ، فان هذا نابع عن حقيقة أنه ليس ثمة كائن حي ، ونام أعلى من الفرد سوى العلاقة المعقدة بين العقل والحب والسلطة . وهكذا يحدث مرةً تلو الأخرى في تاريخ البنية الاجتماعية (التي تظل بنية طالما استمر الافراد يغذونها بحيويتهم) أن يأتي زمان يَنْفُر الاحياء فيه من هذه البنية كما ينفرون من شبح غريب قادم من الماضي ، ويخلقون لانفسهم تجمعات جديدة بديلة . وهكذا فانني سحبت حبي وعقلي وطاعتي وارادتي من تلك التي أدعوها « الدولة » . ان كوني قادرا على هذا يعتمد على ارادتي . وكونكم عاجزين عن هذا لا يغير الحقيقة الحاسمة بأن عجزكم الخاص مرتبط ارتباطا لافكاك منه بشخصيتكم ، وليس بطبيعة الدولة . »(من رسالة كتبها جوستاف لانداور الى مارغريت سوسمان ، وقد أعيدت طباعتها في:

Landauer, G., sein Lebensgang in Briefen, edited by Martin Buber (1929), vol. ii, p. 122

بالنسبة للاحتمال المتطرف الاخر ، انظر النص التالي في Hegel : «بما أن أطوار النظام الاخلاقي تتمثل في مفهوم الحرية ، فانها مادة ومضمون الجوهر الكوني للافراد . الافراد بالنسبة لها ليسوا سوى اشياء عارضة . ووجود الفرد أو عدمه أمر لا أهمية

التحليل ، على قرارات للافراد غير مسيطَر عليها . الواجب اذن يقضي بأن نزيل مصدر الصعوبة ذاك باماطة اللثام عن الدوافع الخفية وراء قرارات الفرد ، وبهذا نضعه في مركز يتيح له أن يختار . حينذاك ، وحينذاك فقط ، سيكون قراره ملكا له حقاً .

كل ماقلناه حتى الآن في هذا الكتاب قصدنا به أن نساعد الفرد في الكشف عن هذه الدوافع الخفية ، وأن نكشف له عن مضامين اختياره . أما بالنسبة لغرضنا التحليلي الخاص المحدود، والذي يمكن أن نسميه تاريخاً سوسيولوجيا لانماط الفكر ، فقد أصبح واضحاً أن أهم التغيرات في البنية الفكرية للحقبة التي درسناها ينبغي أن تُفْهَم على ضوء التحولات في العنصر اليوتوبي، ولهذا فانه من المحتمل في المستقبل، في عالم يخلو من أي جديد، عالم يكون كل شيء فيه قد أُنْهِيَ وتكون كل لحظة فيه تكرارا للماضي ، أن يقوم وضع يكون الفكر فيه خالياً كلياً من كل العناصر الايديولوجية واليوتوبية . لكن الازالة التامة للعناصر التي تسمو على الأمر الواقع سوف تعني في النهاية اعتلال الإرادة الإنسانية وتلفها . وفيما يلي يكمن أكبر فرق جوهري بين هذين النموذجين من التسامي على الواقع . فبينما يمثل سقوط الايديولوجية أزمة لطبقة معينة فقط ، وتأخذ الموضوعية الناجمة عن إزالة اقنعة الايديولوجيات دائماً شكل توضيح الذات بالنسبة للمجتمع ككل ، فان زوال العنصر اليوتوبي زوالا تاماً من الفكر والفعل البشريين سوف يعني ان الطبيعة البشرية والتطور الإنساني سيتخذان طابعاً جديداً كل الجدّة . إن اختفاء اليوتوبيا سيخلق وضعاً ساكناً جامداً لا يكون الانسان نفسه فيه أكثر من شيء . وستواجهنا حينذاك أكبر ظاهرة متناقضة تخطر على البال أو في الخيال : وهي أن الانسان الذي فاز بأكبر سيطرة فكرية على الوجود ، يصبح ، حين يُتْرَك بلا مُثُلٍ عليا ، مجرد مخلوق عشوائي نزوائي . وهكذا ، وبعد تطور مرير ولكنه بطولي ، وفي لحظة وصوله إلى أعلى مراحل الوعي والادراك ، وحين يفقد التاريخ صفته كَقَدَرٍ أعمى ويتزايد كونه مخلوقاً من صنع الإنسان ، في هذه اللحظاتِ المجيدة ، إذا تخلى الانسان عن اليوتوبيات ، فانه يضيّع إرادته في صنع التاريخ ، ويضيّع معها قدرته على فهم التاريخ .

له بالنسبة للنظام الاخلاقي الموضوعي الذي هو وحده الثابت. انه القوة التي تتحكم في حياة الفرد، وقد تمثلته الأمم على أنه العدالة الأبدية، أو آلهة مطلقة. وكفاح الافراد بالقياس اليها ليس سوى لعبة فارغة كهيجان البحر».

Hegel, Philosophy of Right, trans. by J.W. Dyde (London, 1896) p. 156،S 145, addition.

الفصل الخامس

سوسيولوجيا المعرفة

١ - طبيعتها وميدانها

أ- تعريف سوسيولوجيا المعرفة

سوسيولوجيا المعرفة فرع من أحدث فروع السوسيولوجيا . ويمكن اعتبارها نظرية من جانب ، وبحثاً تاريخياً - سوسيولوجيا من جانب ثانٍ . وهي بصفتها نظرية تحاول أن تحلل العلاقة بين المعرفة والوجود ، لكنها بصفتها بحثاً تاريخياً - سوسيولوجيا تحاول أن تتعقب الاشكال التي اتخذتها هذه العلاقة خلال التطور الفكري للبشرية .

وقد نشأت سوسيولوجيا المعرفة أثناء محاولة تطوير ميدان بحث خاص بها ومناسب لها لتدرس فيه الترابطات الداخلية العديدة التي أصبحت واضحة جلية في أزمة الفكر الحديث ، ولا سيما الروابط الاجتماعية بين النظريات وأنماط الفكر . من ناحية ، تهدف سوسيولوجيا المعرفة إلى إيجاد معايير عملية (Workable Criteria) لتحديد العلاقات المتبادلة بين الفكر والعمل ، ومن ناحية ثانية ، تأمل أن تطور نظرية خاصة تدور حول دلالة وأهمية العوامل غير النظرية (Non-theoretical factors) التي تؤثر في المعرفة ، وتكون مناسبة للوضع الانساني المعاصر ، وذلك بواسطة التفكير بهذه المشكلة (مشكلة تحديد العلاقات المتبادلة بين الفكر والعمل) من بدايتها حتى نهايتها بأسلوب راديكالي غير متحيز .

بهذه الطريقة وحدها نستطيع أن نأمل في التغلب على ذلك الشكل الغامض السيىء العقيم للنسبية (Relativism) الخاص بالمعرفة العلمية ، والذي يزداد انتشاراً وهيمنة في أيامنا . وستستمر هذه الحالة المخيبة للآمال في الوجود طالما ظل العلم يعالج العوامل التي تؤثر على كل انتاج للفكر معالجة غير كافية ، وهذا ما تظهره بوضوح أحدث تطورات العلم نفسه . لهذا ألزمت سوسيولوجيا المعرفة نفسها بواجب ايجاد حل لمشكلة التأثير الاجتماعي في المعرفة ، وذلك بواسطة الاعتراف الشجاع بوجود هذه العلاقات ، وإدخالها في أفق العلم نفسه ، ثم استعمالها كضوابط لنتائج بحثنا . وطالما بقيت التوقعات الخاصة بتأثير الخلفية الاجتماعية غامضة ومغلوطة ومبالغ بها ، فأن على سوسيولوجيا المعرفة أن تختصر النتائج المُسْتَمَدَّة من تلك التوقعات بحيث لا يبقى منها إلا الحقائق التي يمكن اثباتها والدفاع عنها ، وبهذا تزداد سوسيولوجيا المعرفة اقترابا من السيطرة المنهجية (Methodological mastery) على المشاكل التي هي قيد البحث .

ب ـ سوسيولوجيا المعرفة ونظرية الايديولوجيا

سوسيولوجيا المعرفة وثيقة الصلة بنظرية الايديولوجيا ولكنها مختلفة عنها . نظرية الايديولوجيا أيضاً برزت وتطورت في عصرنا . لكن دراسة الايديولوجيات التزمت بازالة الاقنعة عن أشكال الخداع والتزييف المتعمدة إلى حد كبير أو صغير في الجماعات البشرية ذات المصلحة الواحدة أو الاهتمام الواحد (Human interest groups) ، ولا سيما في الاحزاب السياسية . أما سوسيولوجيا المعرفة فلا تهتم بتلك التحريفات والتزييفات الناجمة عن جهد يتعمد الخداع ، بقدر ما تهتم بالطرق المختلفة التي تعرض الاشياء بها نفسها على الناس فتبدو لهم مختلفة حسب اختلاف أوضاعهم الاجتماعية . لهذا فان البنى الفكرية تتخذ بالضرورة أشكالا تختلف باختلاف الاوضاع الاجتماعية والتاريخية .

تبعاً لهذا التمييز سنترك لنظرية الايديولوجيا فقط الاشكال الاولى لما هو « غير صحيح » « غير واقعي » ومزيف ، وسنفصل عنها الملاحظة الأحدية (one-sidedness of observation : أي الملاحظة التي لا ترى الاشياء إلا من زاوية واحدة أو من منطلق واحد) التي تخلو من أية نية كثيرة أو قليلة في التزييف ، وسنعالجها على أنها موضوع الدراسة المناسب لسوسيولوجيا المعرفة . النظرية الايدولوجية القديمة لم تميز هذين النمطين من الملاحظات والاقوال المزيفة او الخاطئة أحدهما من الآخر (وهما النمط المزيف عن تعمد قليل أو كثير ، والنمط الخاطىء نتيجة لأحدية (Onesidedness) النظرة وضيق افقها وليس نتيجة لأية نية في التزييف) . أما اليوم ، فان هذين النمطين اللذين كانا فيما مضى يوصفان بأنهما ايديولوجيات ، ينبغي أن يُفْصَلا أحدهما عن الآخر فصلا واضحاً . ولهذا نتحدث عن مفهوم جزئي ومفهوم كلي للايديولوجيا . ونـدرج تحت الجزئي الخاص كل الاقوال التي يكون « زيفها » أو خطؤها » ناجماً عن خداع المرء لنفسه أو خداعه للآخرين خداعاً متعمَّداً أو غير متعمَّد، مدركاً أو شبه مدرَك أو لا شعوري، خداعاً يحدث على المستوى النفسي، ويشبه في بنيته الأكاذيب.

أننا نصف هذا المفهوم للايديولوجيا بأنه جزئي لأنه دائماً يشير فقط إلى تأكيدات خاصة محدودة يمكن اعتبارها اخفاءات او تزييفات أو أكاذيب دون التهجم على سلامة وتماسك البنية العقلية الكلية للشخص الذي يرددها . من ناحية أخرى ، تعتبر سوسيولوجيا المعرفة هذه البنية العقلية الكلية بالذات موضوع دراستها ، وتدرسها كما تظهر في تيارات الفكر وفي الجماعات التاريخية الاجتماعية المختلفة . سوسيولوجيا المعرفة لا تنتقد الفكر على مستوى هذه التأكيدات ذاتها التي قد تنطوي على خداع وتمويه ، ولكنها تتفحص هذه التأكيدات على المستوى البنيوي أو الفكري الذي ترى أنه ليس بالضرورة واحداً لدى كل الناس ، وأنه يتيح للشيء نفسه أن يتخذ أشكالاً ومظاهر مختلفة خلال مسيرة التطور التاريخي . وبما أن المفهوم الكلي للايديولوجيا لا

ينطوي على الظن بوجود تزييف ، فان استعمال كلمة « ايديولوجيا » في سوسيولوجيا المعرفة لا يحمل قصداً اخلاقياً أو اتهامياً ، بل يشير فقط إلى اهتمام البحث بتحديد الزمان والمكان اللذين تقوم البنى الاجتماعية فيهما بالتعبير عن نفسها في بنية التأكيدات ، والى اهتمام البحث أيضاً بتقرير الحدود التي تؤثر فيها البنى الاجتماعية تأثيراً ملموساً على بنية التأكيدات . لهذا ،فإننا في ميدان سوسيولوجيا المعرفة ، سنتجنب قدر الامكان استعمال كلمة « ايديولوجيا » بسبب ما تتضمنه من مدلول أخلاقي ، وسنتحدث بدلا من ذلك عن « منظور » المفكر . ونعني بكلمة « منظور » الاسلوب الكلي للشخص المفكر في ادراك الأشياء كما يحددها ويقررها وضعه التاريخي والاجتماعي .

٢ ـ فرعا سوسيولوجيا المعرفة

أ ـ نظرية التحديد الاجتماعي للمعرفة .

قلنا أن سوسيولوجيا المعرفة هي من جانب مجرد نظرية ، ومن جانب آخر منهج تاريخي - اجتماعي في البحث . وهي بصفتها نظرية تتخذ شكلين . في الشكل الأول تكون بحثا تجريبيا صرفاً قائماً على الوصف والتحليل البنيوي للأساليب التي تؤثر بها العلاقات الاجتماعية تأثيراً فعلياً على الفكر . بعد ذلك قد تتحول سوسيولوجيا المعرفة الى الشكل الثاني وتصبح تحقيقاً في نظرية المعرفة وفلسفة العلوم يهتم بأثر هذه العلاقة المتبادلة (بين الوضع الاجتماعي والفكر) على قضية صحة المعرفة وصلاحها . ومن المهم أن نلاحظ أن هذين النمطين (البحث من جانب والتحقيق من جانب آخر) ليسا بالضرورة مترابطين ، وأن المرء يمكن أن يتقبل نتائج البحث التجريبي دون أن يبني عليها استنتاجات خاصة بنظرية المعرفة وفلسفة العلوم .

المظهر الاجتماعي التجريبي الصرف للبحث في التحديد الاجتماعي للمعرفة

طبقاً لهذا التصنيف، وباهمال المضامين المتعلقة بنظرية المعرفة إلى أبعد حد ممكن، فإننا سنقدم سوسيولوجيا المعرفة كنظرية للتحديد الاجتماعي أو الوجودي لعملية التفكير الفعلية. ومن الخير أن نبدأ بتوضيح ما نعنيه بالعبارة الأوسع، عبارة «التحديد الوجودي للمعرفة»[1] وكحقيقة ملموسة، فإن أحسن أسلوب لشرحها ربما يكون بتوضيحها بمثال. إن التحديد الوجودي للفكر

(١) هذه العبارة هي في الأصل الالماني (Seinsverbundenheit des wissens) وفي الترجمة الانجليزية (Existential determination of knowledge) . ولسنا نعني بكلمة «تحديد» هنا مجرد تتابع آلي للسبب والنتيجة، بل نترك معنى تحديد «مفتوحا»، والبحث التجريبي فقط سيبين لنا مدى التحام العلاقة المتبادلة بين الوضع الحياتي وعملية الفكر، او مدى المجال المفتوح لانماط متعددة من هذه العلاقة المتبادلة (ان التعبير الألماني Seinsverbundenes Wissens يحمل معنى يترك الطبيعة المضبوطة للتحديد مفتوحة .) .

يمكن اعتباره حقيقة قد قام الدليل عليها في تلك المجالات من الفكر التي يمكن ان نبين فيها (أ) أن عملية التعرف لا تنمو في واقع الامر تاريخياً وطبقاً لقوانين ذاتية أساسية ، وانها لا تنجم عن « طبيعة الاشياء » أو عن « احتمالات منطقية صرفة » ، وانها غيرمدفوعة بـ « ديالكتيك داخلي . » على العكس ، إن ظهور وتبلور فكرة فعلية يتأثر في نقاط حاسمة عديدة بعوامل غير نظرية شديدة التنوع . ولتمييز هذه العوامل ، ولاظهار اختلافها عن العوامل النظرية الصرفة ، يمكننا ان نسميها عوامل وجودية . (ب) هذا التحديد الوجودي للفكر لا بد أيضاً ان يُعْتَبَر حقيقة اذا كان لتأثير هذه العوامل الوجودية على المحتوى الملموس للمعرفة أهمية كبيرة ، وإذا كان لها علاقة ليس فقط بأصل الأفكار ، بل تتجاو ذلك وتتغلغل في شكل تلك الأفكار ومحتواها ، وإذا كانت زيادة على كل ذلك تحدد بشكل حاسم مجال وقوة خبرتنا وملاحظتنا ـ أي تحدد ذلك الشيء الذي اشرنا إليه سابقاً وسميناه « منظور » الانسان المفكر .

العمليات الاجتماعية التي تؤثر على عملية المعرفة

وإذا درسنا الآن أول مجموعة من المعايير التي تحدد الارتباطات الوجودية للمعرفة ـ أي الدور الفعلي الذي لعبته العوامل غير النظرية في تاريخ الفكر ، نجد أن أحدث التحقيقات التي تمت بروح تاريخ الفكر الذي يأخذ بمعطيات السوسيولوجيا ، تعطي مقداراً متزايداً من الأدلة المؤيدة التي تعزز قولنا . وحتى في هذه الأيام تبدو الحقيقة جلية كل الجلاء بأن الطريقة القديمة في تاريخ الفكر ، التي كانت تعتمد على المفهوم البديهي المسبق فتقول أن التغيير في الأفكار يجب أن يُفْهَم على مستوى الأفكار (تاريخ الفكر الباطني) ـ تلك الطريقة كانت تحول دون الاعتراف بتغلغل العملية الاجتماعية في المجال الفكري . وبتزايد الادلة على الأخطاء في هذا الافتراض البديهي المسبق ، تزايد عدد الحالات المملوسة التي أوضحت (أ) أن كل صياغة لمشكلة ما انما تصبح ممكنة فقط بفضل خبرة انسانية فعلية سابقة تشمل مثل تلك المشكلة ، (ب) وأن لدى الاختيار من بين المعلومات العديدة يوجد فعل إرادي لدى الشخص الذي يحاول التعرف ، (جـ) وأن القوى الناجمة عن الخبرة الحية لها دورها المهم في الاتجاه الذي تتبعه معالجة المشكلة .

وبخصوص هذه التحقيقات ، سوف يزداد وضوحاً أن القوى الحية والمواقف الفعلية التي تشكل الأساس للمواقف النظرية ليست بأية حال ذات طبيعة فردية . وليس أصلها في المقام الأول في الفرد الذي يصبح مدركاً لمصالحه من خلال تفكيره بل هي تنشأ عن الغايات الجماعية للجماعة التي ينبثق منها فكر الفرد ، والتي يكون الفرد مجرد مساهمٍ ومشاركٍ في نظرتها العامة الى الحياة . وعلى هذا يصبح من الواضح أن قسماً كبيراً من التفكير والمعرفة لا يمكن أن يُفْهَم فهما صحيحاً طالما ظلت ارتباطاته بالوجود وبالمضامين الاجتماعية للحياة البشرية لا تؤخذ بعين الاعتبار.

من المستحيل أن نضع قائمة بالعمليات الاجتماعية المتعددة التي تؤثر على نظرياتنا وتشكلها بالمعنى المذكور أعلاه ، ولهذا سنحصر أنفسنا ببعض الأمثلة (وحتى في هذه الحالات سنضطر إلى ترك الادلة التفصيلية للحالات المذكورة في الفهرس وفي قائمة المصادر) .

يمكننا ان نعتبر المنافسة حالة تمثل تلك الحالات ، ففيها تؤثر العمليات غير النظرية على ظهور المعرفة وعلى اتجاه نموّها . إن المنافسة [1] تتحكم ليس فقط في النشاط الاقتصادي من خلال السوق ، وليس فقط في مجرى الاحداث السياسية والاجتماعية ، ولكنها تعطي الدافع الآلي وراء التفسيرات المتعددة للعالم، وهذه التفسيرات، حين لا يُكْشَف عن خلفياتها الاجتماعية، تظهر بمظهر التعبيرات الفكرية للجماعات المتصارعة على السلطة.

وحين تظهر هذه الخلفيات الاجتماعية ويتم التعرف عليها بوصفها القوى الخفية الأساسية للمعرفة ، ندرك أن الأفكار والمثل العليا ليست نتيجة الالهام الذي يهبط على العباقرة المعزولين . بل توجد وراء كل فكرة نفاذه للعبقري تلك الخبرات التاريخية الجماعية للجماعة التي يعتبرها الفرد شيئاً مسلماً به ، والتي لا يجوز في أية حال ان تُعْتَبَر « ذهنية جماعية » ذات وجود مادي ملموس . انه لدى التدقيق والتمعن يتبين أنه لا توجد تركيبة واحدة فقط من الخبرة الجماعية ذات الاتجاه الواحد الرافضة لأي اتجاه آخر ، كما تدعي نظرية روح الشعب (folk-spirit) . إن العالم يُعْرَف من خلال توجُّهات مختلفة عديدة ، لأنه يوجد العديد من الاتجاهات الفكرية المتزامنة (لكنها ليست ذات قيمة متساوية) والتي تتناقض وتتصارع من خلال تفسيراتها المختلفة لما هو خبرة « مشتركة » . ولهذا لا يجوز البحث عن المفتاح لهذا الصراع في « الشيء بحد ذاته » (لو حصل ذلك لكان من المستحيل ان نفهم لماذا ينبغي أن يظهر الشيء نفسه في هذا العدد الكبير من التحريفات المختلفة) ، ولكن ينبغي البحث عن المفتاح في التوقعات والأهداف والحوافز الشديدة الاختلاف والناجمة عن الخبرة . ولهذا ومن أجل البحث عن تفسير ، لا بد لنا أن نعود إلى صراعات الحوافز المختلفة داخل الاطار الاجتماعي ، وهنا يبين لنا التحليل الدقيق أن سبب هذا الصراع بين الحوافز المادية لا ينبغي أن يُبْحَث عنه في النظرية نفسها ، ولكن في هذه الحوافز المتنوعة المتعارضة والتي هي بدورها متجذرة في مصدر ومنشأ الاهتمامات الجماعية كلها . وهذه الانقسامات التي تبدو في الظاهر « نظرية بحتة » ، يمكن ، في ضوء التحليل السوسيولوجي (الذي يكشف عن الخطوات الخفية الوسيطة بين الحوافز الأصلية للملاحظة والاستنتاجات النظرية البحتة) أن تتحول في معظمها الى اختلافات فلسفية جوهرية . لكن هذه الاختلافات

(أ) من أجل الحصول على أمثلة حسية قارن مقالة المؤلف :

«Die Bedeutung der Konkurrent im Gebiete des Geistigen»

الفلسفية هي بدورها محكومة وموجهة بشكل خفي من قبل التعارض والتنافس بين الجماعات الملموسة المتصارعة .

ولكن نذكر واحدة فقط من القواعد المحتملة الكثيرة الاخرى للوجود الجماعي والتي قد تنبثق منها تفسيرات عديدة للعالم وأشكال مختلفة للمعرفة ، نستطيع أن نشير إلى الدور الذي تلعبه العلاقة القائمة بين الأجيال ذات المواضع المختلفة . ويؤثر هذا العامل في حالات كثيرة جداً على مبادىء الاصطفاء والتنظيم والاستقطاب في النظريات ووجهات النظر السائدة في مجتمع ما في وقت ما . (لقد أُعْطِيَ لهذا الموضوع اهتمام تفصيلي أكثر في مقالة للمؤلف بعنوان « Das problem der Generationen » .) [1] ومن المعرفة التي اكتسبناها من دراستنا للمنافسة والأجيال ، توصلنا إلى الأستنتاج بأن ما يبدو (من وجهة نظر تاريخ الفكر الباطني) « ديالكتيكاً داخلياً » يصبح (حسب وجهة نظر سوسيولوجيا المعرفة) حركة متناغمة في تاريخ الأفكار والمثل العليا ، متأثرة بالمنافسة وتتابع الأجيال .

وفي دراسة العلاقة بين أشكال الفكر وأشكال المجتمع ، سنتذكر ملاحظة (ماكس فيبر Max Weber) [2] بأنه يمكن أن ننسب جزءاً من الأهتمام بالترتيب المنهجي (systematization) إلى خلفية مدرسية (scholastic) ، وأن الأهتمام بالفكر « المنهجي » هو شيء ملازم لمدارس الفكر العلمية والتشريعية ، وأن الأصل لهذا الشكل التنظيمي من الفكر يكمن في استمرارية المؤسسات المدرسية (pedagogical) . ويجدر بنا هنا أن نذكر المحاولة الهامة التي قام بها ماكس شيلر (Max scheler) [3] لاقامة علاقة بين الأشكال المتعددة للفكر وبعض انماط الجماعات التي فيها وحدها يمكن لاشكال الفكر أن تنشأ وتنمو وتكتمل .

ما قلناه يجب أن يكفي للدلالة على ما نعنيه بالعلاقة المتبادلة بين انماط المعرفة والفكر من جانب ، والجماعات والعمليات الاجتماعية التي تتميز بتلك الانماط من جانب آخر .

التغلغل الجوهري للعملية الاجتماعية في المنظور الفكري

هل العوامل الوجودية في العملية الاجتماعية ذات أهمية سطحية فقط؟ هل ينبغي النظر إليها على أنها تؤثر فقط على نشأة الافكار أو على تطورها الواقعي (أي هل هي ذات أهمية بالنسبة

---

(١) Kolner Vierteljahrshefte fur Sociologie (1928) Vol. Viii

(٢) قارن ما كتبه ماكس فيبر في Wirtschaft und Geselschaft ، نفس المصدر ولا سيما الجزء المتعلق بسوسيولوجيا القانون .

(٣) قارن خصوصا بكتابيه، Die Wissensformen und die Geselschaft, leipzig 1926 and Die Formen des Wissens und der Bildung, i. Bonn, 1925.

للنشأة» فقط؟) أم هل تتغلغل في « المنظور » الذي تتولد منه التأكيدات المادية الخاصة ؟ هذا هو السؤال التالي الذي سنحاول الاجابة عليه . ان المنشأ التاريخي والاجتماعي لفكرة ما سيكون مقطوع الصلة بصحتها النهائية إذا لم يكن للظروف الزمانية والاجتماعية التي رافقت ظهورها تأثير على شكلها ومحتواها . ولو صح هذا الافتراض المستحيل لأصبح التمييز بين فترتين في تاريخ المعرفة البشرية قائماً فقط على أن بعض الاشياء كانت مجهولة في الفترة الأولى ، وأنه كان ما يزال يوجد في تلك الفترة بعض الأخطاء التي جاءت الفترة الثانية وصححتها تماماً . هذه العلاقة البسيطة بين فترة سابقة ناقصة وفترة لاحقة كاملة قد تكون مناسبة الى حد بعيد في ميدان العلوم المضبوطة (مع أنه في هذه الايام أصبح مفهوم استقرار بنية المقولات في العلوم المضبوطة ، بالمقارنة مع منطق الفيزياء الكلاسيكية ، مهزوزاً إلى حد كبير) . أما بالنسبة للعلوم الثقافية (الانسانية) ، فان المراحل السابقة لم تحل محلها المراحل اللاحقة بهذه البساطة ، ولا يمكن التدليل بسهولة على أن الاخطاء السابقة قد صُحِّحَت فيما بعد . إن كل عصر له مدخله الجديد بشكل أساسي وله وجهة نظره الخاصة ، وبالتالي فانه يرى الاشياء « نفسها » من منظور جديد .

وهكذا فان الفرضية القائلة أن العملية التاريخية ـ الاجتماعية ذات أهمية أساسية بالنسبة لمعظم ميادين المعرفة تنال دعماً من كوننا نستطيع أن ندرك من معظم التأكيدات الملموسة للبشر متى وأين نشأت ، ومتى وكيف تكونت . لقد بين تاريخ الفن بشكل شبه حاسم ونهائي أن أشكال الفن يمكن أن يُحَدَّد تاريخها بواسطة أسلوبها ، لأن كل شكل منها ليس ممكناً إلا في ظل ظروف تاريخية معينة ، ويكشف مزايا تلك الحقبة . وما يَصِحّ بالنسبة للفن يمكن ، بعد اجراء التغييرات الضرورية أن يَصِحّ بالنسبة للمعرفة . وكما يمكن في الفن أن نحدد تاريخ أشكال معينة على أساس ارتباطها الواضح المحدد مع فترة تاريخية معينة ، كذلك يمكن في حالة المعرفة أن نكتشف بدقة متزايدة المنظور الخاص ببيئة تاريخية معينة . وزيادة على ذلك نستطيع باستعمال التحليل الصرف لبنية الفكر أن نحدد متى وأين بدت الدنيا في هذا الضوء فقط للشخص الذي يصفها بالقول ، وكثيراً ما قد يمتد التحليل إلى الحد الذي يمكن معه الاجابة على السؤال الأكثر شمولاً ، ألا وهو ، لماذا أظهرت الدنيا نفسها بهذا الأسلوب دون غيره ؟

في حين أن القول (ولنضرب ابسط مثل) بأن ضِعْفَ الأثنين يساوي أربعة لا يعطينا أية إشارة الى زمان ومكان صياغة هذا القول أو إلى الشخص الذي صاغه ، إلا أنه من الممكن دائماً في حالة كتاب في العلوم الاجتماعية أن نقرر إن كان قد تأثر « بالمدرسة التاريخية » أو « بالفلسفة الوضعية » positivism » أو « بالماركسية » وأن نحدد تاريخ مرحلته في تطور أي من هذه الفلسفات . وفي أقوال من هذا النوع ، يمكننا التحدث عن « تسرب الوضع الاجتماعي » للباحث الى نتائج دراسته ، كما يمكننا التحدث عن « النسبية الناجمة عن الوضع والمركز الاجتماعي »

(situational-relativity; situations- gebundenheit) أو عن علاقة هذه الأقوال بالواقع الذي هو أساس لها.

« المنظور » بهذا المعنى يدل على الاسلوب الذي يرى المرء به شيئاً ما ، وعلى ما يراه فيه ، وكيف يفسر ما يراه في فكره . لذلك فان المنظور هو أكثر من مجرد تحديد شكلي للتفكير . انه يشير ايضاً الى عناصر نوعية (Qualitative) في بنية الفكر ، وهي عناصر لا بد بالضرورة ان يهملها المنطق الشكلي الصرف . وهذه العوامل (العناصر النوعية) بالذات ، هي المسؤولة عن كون شخصين قد يعطيان احكاماً مختلفة على الشيء نفسه حتى ولو طبقا القواعد المنطقية الشكلية ذاتها (كمبدأ التناقض أو معادلة القياس المنطقي) وبالاسلوب نفسه .

سنورد بعض الأمثلة فقط عن الصفات التي قد يتميز بها منظور قول ما ، وعن المعايير التي تساعدنا في أن ننسبه إلى حقبة معينة أو مركز اجتماعي معين . من هذه الأمثلة : تحليل معنى المفاهيم المستعملة ، ظاهرة المفهوم المضاد ؛ غياب بعض المفاهيم ؛ بنية جهاز المقولات ؛ نماذج الفكر السائدة ؛ مستوى التجريد ؛ ونظرية الوجود المفروضة سلفاً . وننوي باستعمال بعض الأمثلة ان نبين فيما يلي امكانية تطبيق هذه الصفات والمعايير في تحليل منظور ما وتحديد هويته . وسيظهر في الوقت نفسه إلى أي مدى يؤثر المركز الاجتماعي للملاحظ على نظرته للحياة والاشياء .

وسنبدأ بالحقيقة التي تقول ان الكلمة نفسها أو المفهوم نفسه يعني في معظم الحالات أشياء مختلفة حين يستعمله أشخاص ذوو أوضاع مختلفة .

في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر ، حين كان أحد الالمان من المحافظين بالاسلوب القديم يتحدث عن « الحرية » فانه كان يعني بذلك حق كل ولاية في العيش حسب امتيازاتها (حرياتها) . واذا كان هذا الالماني ينتمي الى الحركة البروتستانتية الرومانتيكية المحافظة ، فانه كان يعني « الحرية الداخلية » ، أي حق كل فرد في أن يعيش طبقاً لشخصيته الفردية . كل من هاتين الجماعتين كانت تفكر ضمن « مفهوم نوعي للحرية » ، لانهما كانتا تفهمان الحرية على أنها الحق بالاحتفاظ إما بالتميز الفردي التاريخي أو بالتَّمَيُّز الفردي « الداخلي » .

وحين كان الالماني الليبرالي من الحقبة نفسها يستعمل كلمة « حرية » فانه كان يعني الحرية من تلك الامتيازات بالذات التي كانت تبدو للمحافظ بالاسلوب القديم وكأنها الاساس الجوهري لكل الحرية . وهكذا كان المفهوم الليبرالي « مفهوما للحرية قائما على المساواة » ، وفي هذه الحالة كانت « الحرية » تعني أن الحقوق الاساسية نفسها متاحة لكل الناس . المفهوم

الليبرالي للحرية كان لجماعة تهدف الى الاطاحة بالنظام الاجتماعي الشرعي الذي لايعترف بالمساواة. أما المفهوم المحافظ للحرية فكان لطبقة اجتماعية لم تكن ترغب في رؤية أي تغيير في نظام الأشياء الخارجي، بل كانت تأمل أن تستمر الأحداث حسب نمطها التقليدي الفريد ولكي تبقى الأمور على ما كانت عليه كان على هذه الطبقة ان تحوّل القضايا الخاصة بالحرية وتنحرف بها من الميدان الخارجي السياسي الى الميدان الداخلي غير السياسي. ان كون الليبرالي يرى جانباً واحداً فقط من المفهوم ومن المشكلة، وكون المحافظ يرى جانباً آخر فقط، كان أمراً مرتبطاً بشكل واضح يمكن إثباته بالأدلة بمكانة كل منهما في البنية السياسية والاجتماعية [1]. وباختصار، حتى في تكوين المفاهيم، فان زاوية الرؤية تتبع مصالح واهتمامات الملاحظ. أي أن الفكر يسير ويتجه طبقاً لما تتوقعه فئة اجتماعية معينة. ومن هنا فان المفهوم المحافظ عن « روح الشعب (volksgeist)، على سبيل المثال، كان في أغلب الظن قد تشكل كمفهوم مضاد ومعارض للمفهوم التقدمي عن « روح العصر» (zeitgeist). إن تحليل المفاهيم في منظومة ما من المفاهيم يعطي في حد ذاته أفضل مدخل مباشر لمنظور طبقة ذات وضع اجتماعي متميز.

إن غياب بعض المفاهيم كثيراً ما يدل على غياب وجهات نظر معينة كما يدل أيضاً على غياب دافع محدد واضح لمقارعة بعض مشاكل الحياة. وهكذا، وعلى سبيل المثال، فان ظهور مفهوم « اجتماعي » الذي جاء متأخراً في التاريخ هو دليل على أن القضايا التي يتضمنها مفهوم « اجتماعي » هي قضايا لم تطرح قط من قبل، كما أنه دليل على أن نمط الخبرة المحدّد الذي يعنيه مفهوم « اجتماعي » لم يكن موجوداً من قبل.

وليست المفاهيم في محتوياتها المادية هي وحدها التي تختلف عن بعضها طبقاً للأوضاع الاجتماعية المختلفة، بل أن مقولات الفكر الاساسية تختلف كذلك.

وهكذا، وعلى سبيل المثال، فان الفلسفة المحافظة في ألمانيا في أوائل القرن التاسع عشر (ونحن نأخذ أمثلتنا من هذه الحقبة بالذات لأنها دُرِسَت من وجهة نظر سوسيولوجية دراسة أشمل من أية دراسة لحقبة أخرى)، بل والفلسفة المحافظة المعاصرة أيضاً، تميلان إلى استعمال المقولات المورفولوجية (Morphological categories) التي لا تُجزّىء الوحدة المادية الكلية لمعلومات الخبرة، بل تهدف بالأحرى الى حفظها كما هي بكل طرافتها وتمييزها. وعلى النقيض من هذا المدخل التشكيلي (Morphological)، فأن المدخل التحليلي الذي تتميز به أحزاب اليسار يُجزّىء كل وحدة كلية لكي يصل الى وحدات أصغر وأعمّ يمكن بعد ذلك ان يعاد ضمها

---

(1) Cf. the author's «Das Konservative Denken», **Archiv Fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik**, vol. 57, pp. 90 ff.

معاً عبر مقولة السببية أو الاندماج الوظيفي . وهنا يصبح عملنا ليس فقط أن نشير إلى حقيقة أن الناس في المواقع الاجتماعية المختلفة يفكرون بأساليب مختلفة ، بل أن نبين الاسباب لاختلافهم في ترتيب عناصر الخبرات حسب مقولات وتصنيفات مختلفة . الجماعات التي تهتدي بالفكر اليساري تريد أن تصنع من العالم ، كما هو معطي ، شيئاً جديداً ، ولهذا فانها تُحَوِّل ابصارها عن الاشياء كما هي ، وتُكْثِر من التجريد ، وتُجَزّىء الوضع الموجود إلى العناصر الصغيرة المكونة له لكي تعيد ضمها وتركيبها من جديد . فقط الاشياء التي لدينا استعداد لقبولها دون لغط أو ضجيج والتي لا نرغب أساساً في تغييرها ، هي وحدها الاشياء التي تظهر بشكلها الكلي أو بشكلها المورفولوجي (morphologically) . زيادة على ذلك ، فانه يراد بواسطة تصور الاشياء بشكلها الكلي المتماسك (configurative conception) خلق حالة من الاستقرار لتلك العناصر بالذات التي لا تزال في حالة تغير وصيرورة ، وفي نفس الوقت خلق حالة من الرضا عما هو موجود لأنه على ما هو عليه . كل هذا يوضح تماما إلى أي مدى تمتد جذور مبادىء التنظيم ومقولاته النظرية التي تبدو بعيدة عن الصراع السياسي في الطبيعة البراجماتية فوق ـ النظرية (metatheoretical) للعقل البشري ، وفي الاعماق السحيقة جداً في النفس وفي الشعور . ولذلك فانه لا مجال هنا للحديث عن الخداع الواعي بمعنى خلق الايديولوجيات .

العامل التالي الذي قد يساعد في تمييز المنظور الفكري هو ما يسمى نمط التفكير : أي ذلك النمط الموجود ضمناً في ذهن الشخص حين يتأمل شيئاً ما ويفكر فيه .

فمثلا من المعروف جيدا أنه حين تم تشكيل علم نماذج الأشياء (typology of Objects) في العلوم الطبيعية ، وحين أصبحت مقولات الفكر ومناهجه المشتقة من تلك النماذج أنماطاً تُحْتَذَى ، تَوَلّد من ذلك كله الأمل في حل كل المشاكل في ميادين الوجود الاخرى ، بما في ذلك الميدان الاجتماعي ، بواسطة ذلك المنهج . (هذا الاتجاه يمثله التصور الآلي التجزيئي للظواهر الاجتماعية . Mechanistic-atomistic conception of Social phenomena) .

ومن المهم أن نلاحظ أنه حين حدث هذا ، وكما هو الأمر في كل الحالات المشابهة ، لم تكن كل الطبقات في المجتمع قد تكيفت بشكل أساسي مع هذا النمط الفكري الوحيد . ذلك أنه لم يُسْمَع شيء خلال هذه الحقبة التاريخية من النبلاء ذوي العقارات والأملاك أو من الطبقات المشردة أو من طبقة الفلاحين . الصفة الجديدة للتطور الثقافي والاشكال الصاعدة للتكيف مع العالم كانت كلها تخص نمط حياة مختلف عن نمط حياة تلك الطبقات . ان اشكال المنظور العالمي الصاعد الذي بُنِيَ على مبادىء العلوم الطبيعية اقتحمت حياة هذه الطبقات وكأنها قادمة من خارجها . وحين أدى تفاعل القوى الاجتماعية الى ظهور جماعات أخرى تمثل الطبقات المذكورة أعلاه وتعبر عن وضعها في الحياة ، والى وضع هذه الجماعات في طليعة التاريخ ، فان انماط الفكر

المعـارضة ، كنمط الفكـر « العضوي Organismic » أو نمط الفكـر «الشخصي» personalistic » ، راحت تُستَعمَـل ضد النمط الفكـري الـوظيفي - الآلي (functional-mechanistic) . وهكذا فان ستال (Stahl) ، مثلا ، الذي كان في قمة هذا التطور ، كان قد استطاع ان يقيم علاقات وارتباطات بين أنماط الفكر والتيارات السياسية [1] .

خلف كل سؤال محدد وجوابه يوجد ، ضمناً أو صراحة ، نمط لكيفيـة استمرار التفكـير المثمر . ولو تتبع المرء بالتفصيل ، وفي كل حالة فردية ، أصل نمط معين في التفكير ومجال انتشاره واشعاعه ، فانه يكتشف الصلة الخاصة بين هذا النمط وبين المركز الاجتماعـي لجماعـات محددة وأسلـوبها في التعـرف على العالـم وفهمه . ولسنا نعني بهذه الجماعـات الـطبقات الاجتماعيـة وحسب ، كما يفعـل المـاركسي المتعصب ، بل نعني ايضاً الاجيـال ، والفئات حسب مراتبهـا الاجتماعية ، والطوائف الدينية ، والجماعات المهنية ، والمدارس ، الـخ . واذا لم نمنح اهتماما كافياً لهذه الفئات الاجتماعية المتميزة ، وللفروق القائمة بينها في المفاهيم والمقولات وانماط الفكر - أي اذا لم يتم صقل وتوضيح العلاقة بين البنى الفوقية والتحتية - فانه سيصعب التدليل على انه توجد فروق في البنى التحتية في المجتمع مطابقة ومشابهة للفروق بين نماذج المعرفة « والمنظورات » الكثيرة التي ظهرت في ساحة التاريخ . وبالـطبع لسنا ننوي أن ننكـر أن انقسام المجتمع الى طبقات هو أهم الوحدات والتشكلات الاجتماعية المذكورة أعلاه ، لانه في نهاية التحليل يتبين ان كل الجماعات الاجتماعية انما تنشأ من وتتحول إلى أجزاء في الظروف الأكثر جوهرية ، ألا وهي ظروف الانتاج والسيطرة . ومع ذلك ، فان الباحث الذي يحاول ، أمام تنوع انماط الفكر ، أن يضع كل نمط في مكانه الصحيح ، لم يعد يكتفي بالمفهوم الطبقي العام ، وعليه ان يحسب حساب الوحدات والعوامل الاجتماعية الاخرى الموجودة ، والتي تؤثر في الوضع الاجتماعي علاوة على تأثير العوامل الطبقية .

ويمكن اكتشاف صفة مميزة أخرى في « المنظور » بواسطة البحث في مستوى التجريد الذي لا تتعداه نظريـة ما ، أو البحث في الحد الـذي تبدأ عنده النظريـة بمقاومة الصياغـة النظريـة المنهجية .

حين تفشل نظرية ما ، كليا أو جزئيـا ، في أن تتطور بعـد مرحلـة محددة من التجريـد النسبي ، وتبدأ تقاوم أية ميول نحو المزيد من التحديد اما باستنكار هذا الميل الى التحديد أو باعلانه خروجا وانحرافا ، فان هذا لا يحدث صدفة.وهنا يكون الوضع الاجتماعي للمفكر أمرا بالغ الأهمية .

(1) The history of theories of the state, especially as viewed by Oppenheimer, f, in his **System der Soziologie** (Vol. ii, «Der Staat») is a treasure of illustrative material.

وبالضبط في حالة الماركسية وعلاقتها بنتائج سوسيولوجيا المعرفة يمكن ان يتبين كيف تصاغ العلاقة المتبادلة على أساس ذلك النحو المادي فقط الخاص بوجهة النظر الماركسية . ويمكن أن يُوَضَّح في حالة الماركسية أن الملاحِظ الذي ترتبط وجهة نظره بمركز اجتماعي معين لن ينجح وحده في تمييز المظاهر التي هي عامة أكثر ونظرية أكثر ، والتي هي موجودة ضمنا في الملاحظات التي تصدر عنه . كان من الممكن ان نتوقع ، على سبيل المثال ، أن تتوصل الماركسية منذ زمن طويل وبطريقة نظرية الى النتائج الأساسية لسوسيولوجيا المعرفة بخصوص العلاقة بين الفكر البشري وظروف الوجود بصورة عامة ، ولاسيما أن اكتشافها للنظرية الايديولوجية كان ايضا يتضمن على الاقل بدايات سوسيولوجيا المعرفة . هذا المضمون لم يُكْشَف النقاب عنه قط ولم يُطَوَّر نظريا ، كما أنه في أحسن الأحوال لم يُرَ الا جزئيا . والسبب في هذا كله هو أنه في هذا المثال المادي ، لم تكن هذه العلاقة تُرَى الا في فكر الخصم . وربما كان هذا كله ناجما ايضا عن نفور لاشعوري من التعمق الفكري في مضامين الموضوع الى الدرجة التي تتضح معها الاسس النظرية الخفية وضوحا يكون له تأثير مقلق على مركز المرء . وهكذا نرى كيف يُضَيِّق المركز الاجتماعي بؤرة الرؤية وكيف تتحكم نوازع ودوافع هذا المركز في فهم الامور . كذلك نرى ان تلك البؤرة الضيقة وهذا الفهم المحدود يميلان الى عرقلة السعي نحو الصياغة العامة والنظرية للآراء ، والى تقليص المقدرة على التجريد . وثمة ميل الى الالتزام بوجهة النظر الخاصة المتاحة ، والى منع اثارة الاسئلة عن كون حقيقة ارتباط المعرفة بالوجود هي حقيقة ملازمة لبنية الفكر البشري في حد ذاته . وبالاضافة الى هذا ، فان ميل الماركسية الى تجنب الصيغة السوسيولوجة العامة كثيرا ما قد يُنْسَب الى تضييق مشابه تفرضه وجهة نظر معينة على طريقة التفكير . فمثلا انه لا يُسْمَح للمرء أن يتساءل عما اذا كانت « الفلسفة اللاشخصية الموضوعية » (Impersonalization أو — Verdinglichung) كما أوضحها ماركس ولوكاسس Luckacs ، هي الى حد ما ظاهرة شعورية عامة (a ... general phenomenon of consciousness)- ، أو عما اذا كانت الفلسفة الموضوعية الرأسمالية ليست سوى أحد أشكالها . وبينما تنشأ هذه المبالغة في التأكيد على الفلسفة المادية وعلى المذهب التاريخي من موضع اجتماعي معين ، فان الميل المضاد ، أي التحليق المباشر الى أعلى ملكوت التجريد والشكليات ، قد يؤدي ، كما تؤكد الماركنية بحق ، الى التعتيم على الوضع المادي واخفاء صفته الفريدة . ويمكن مرة أخرى إقامة الدليل على هذا في حالة « السوسيولوجيا الشكلية » (Formal Sociology) .

لسنا نرغب في أن نشكك بشرعية « السوسيولوجيا الشكلية » كأحد النماذج الممكنة في السوسيولوجيا . على كل حال ، عندما اصطدمت هذه السوسيولوجيا بالميل الى تقديم المزيد من الصلابة في صياغة المشاكل السوسيولوجية ، فانها اعتبرت نفسها السوسيولوجيا الشرعية

الوحيدة . وقد كانت في هذا محكومة لا شعوريا بدوافع مشابهة لتلك الدوافع التي منعت سلفها التاريخي (النمط الفكري البرجوازي - الليبرالي) من تجاوز أسلوب الملاحظة التجريدي العام في نظريته . ان « السوسيولوجيا الشكلية » تتجنب المعالجة التاريخية والمادية والفردية لمشاكل المجتمع خوفاً من أن تصبح تناقضاتها الداخلية - كتناقضات الرأسمالية نفسها مثلا - مرئية . وهي في هذا تشبه النقاش البرجوازي الحاسم لمشكلة الحرية ، حيث كانت المشكلة ولا تزال تُطْرَح طرحا نظريا وتجريديا فقط-حتى حين كانت المشكلة تُطْرَح بهذا الشكل ، ظلت قضية الحرية قضية حقوق سياسية لا قضية حقوق اجتماعية ، لأنه لو أُخِذَ الجانب الاجتماعي بعين الاعتبار ، لتحتم أن تتضح وتبين علاقة العوامل المُلْكية (-property) والمركز الطبقي بمفاهيم الحرية والمساواة .

ملخص الموضوع اذن هو أن المدخل الى مشكلة ما ، والمستوى الذي يصدف أن تصاغ فيه المشكلة ، ومرحلة التجريد ودرجة الصلابة اللتين يأمل المرء أن يصل اليهما ، ترتبط كلها ، وبالطريقة نفسها ، بالوجود الاجتماعي .

وأخيرا فانه من المناسب أن نعالج الأساس الذي يشكل قاعدة لكل أنماط التفكير والنظريات المسلم بها بشأن طبيعة الوجود والفروق الاجتماعية . وبالضبط لأن الأساس المتكون من علم الوجود له أهمية جوهرية في عمليات التفكير والادراك فاننا لا نستطيع ضمن هذا النطاق الضيق أن نعالج المشاكل النَّاجمة عن ذلك ، ولذلك نرتد الى دراسات أوسع موجودة في مكان غير هذا البحث . [1] يكفي هنا أن نقول أنه كيفما بررت الفلسفة الحديثة رغبتها في أن تستنبط وتوجد « نظرية أساسية لطبيعة الوجود » ، فانه من الخطر أن نعالج هذه المشاكل بسذاجة ، ودون أن نضع في الحسبان أول الامر النتائج التي اقترحتها سوسيولوجيا المعرفة . لأننا اذا عالجنا هذا الموضوع بسذاجة فان النتيجة شبه الحتمية ستكون أننا ، بدلا من الحصول على نظرية أساسية حقا في طبيعة الوجود ، سنصبح ضحايا نظرية اعتباطية عارضة في طبيعة الوجود تتيحها لنا العملية التاريخية صدفة .

هذه الافكار والتأملات يجب أن تكفي في هذا المضمار ، لتوضح الفكرة القائلة بأن ظروف الوجود لا تؤثر على التكوين التاريخي للافكار فحسب ، بل تكوِّن جزءا جوهريا من ثمار الفكر ، كما تفرض علينا الاحساس بوجودها في محتوى وشكل الافكار . والامثلة التي أوردناها ينبغي أن توضح لنا وظائف سوسيولوجيا المعرفة وبنيتها الخاصة .

---

(1) Cf. the author's «Das Konservative Denken» (Loc cit, pp. 489 ff. and especially p. 494),
وقارن أيضا بالصفحات ١٥٥ وما يليها ، و ٢٤٨ وما يليها في هذه الترجمة .

ان شخصين متشابهين في ظروفهما التاريخية والاجتماعية ويتبادلان نقاشا حول موضوع ما ، لا بد أن يفعلا ذلك بطريقة مختلفة كل الاختلاف عن طريقة النقاش بين شخصين ينتميان الى مركزين اجتماعيين متغايرين . ويجب التمييز بين هذين النمطين من النقاش ، أحدهما بين شخصين متجانسين فكريا واجتماعيا ، والثاني بين شخصين متغايرين . وليس صدفة في عصر كعصرنا أن نعتبر الفرق بين هذين النمطين من النقاش على أنه مشكلة . ان ماكس شيللر يسمي حقبتنا المعاصرة « حقبة تحقيق المساواة » —Epoch of Equalization) أو (Zeitalter des Ausgleichs) واذا طبقنا هذا المفهوم على مشاكلنا ، فانه يعني أن عالمنا هو عالم تتجه فيه الفئات الاجتماعية الى الاندماج بعضها في البعض الآخر بشكل أو بآخر ، مع أنها كانت حتى الآن تعيش معزولة الى حد كبير أو قليل عن بعضها ، وكانت كل منها تعتبر نفسها وعالمها الفكري أشياء مطلقة . لم يكن هنالك فقط شرق وغرب ، أو أمم متعددة في الغرب فحسب ، ولكن كان في كل أمة طبقات اجتماعية متنوعة ، وكل منها كانت في السابق متميزة ومكتفية بذاتها ، وأخيرا كانت هناك الفئات المهنية المتعددة داخل تلك الطبقات ، كما كانت هناك الفئات الفكرية في هذا العالم ذي التمييزات والفروق الكثيرة العدد ـ وكل هذه الفئات وتلك الطبقات والأمم تجد نفسها الآن مطرودة من مرحلة الاكتفاء الذاتي ومرحلة الرضا عن النفس واعتبار نمط حياتها شيئا بديهيا ، كما تجد نفسها مرغمة على الحفاظ على نفسها وعلى أفكارها في وجه الغزو الخطير الذي تشنه عليها الجماعات المغايرة .

لكن كيف تتصرف الجماعات في هذا الصراع ؟ بالنسبة للخصومات الفكرية فانها دائما ، الا في حالات نادرة ، تتبع اسلوب « حوار الطرشان » ، أي أن المتحاورين، رغم أن كل واحد منهما يدرك الى حد ما ان الشخص الذي يجرى معه النقاش يمثل جماعة أخرى وأن البنية العقلية لذلك الشخص كثيرا ما قد تكون في كليتها مختلفة تماما عندما يدور النقاش حول موضوع مادي ـ رغم هذا فانهما يتحدثان وكأن اختلافاتهما تنحصر في الموضوع المحدود الذي يدور حوله النقاش والذي يتبلور حوله خلافهما الحالي ، ويتجاوز كل منهما حقيقة كون خصمه ينظر الى الحياة نظرة كلية مختلفة ، وكون الاختلاف ليس محصورا فقط في آرائهما حول النقطة موضوع البحث .

وهذا يدل على أنه توجد ايضا نماذج للاتصال الفكري بين الاشخاص المتغايرين . فمن ناحية ، تظل الاختلافات في البنية العقلية الكلية خلفيات مبهمة غير واضحة ، وذلك فيما يتعلق بكل اتصال يتم بين المشتركين في الحوار . ذلك أن وعي كل منهما يتبلور حول القضية المادية ، لأن « الموضوع » يكون له في ذهن كل منهما معنى مختلفا اختلافا يقل أو يكثر ، وذلك لأن هذا المعنى ينشأ لدى كل منهما من خلفياته الخاصة ، وكنتيجة لهذا فان معنى « الموضوع » من منظور

الشخص الآخر يبقى على الأقل في جزء منه مبهما . ومن هنا فان النقاش بأسلوب « حوار الطرشان » هو ظاهرة حتمية في « عصر تحقيق المساواة » .

من ناحية ثانية يمكن أيضا دراسة المتحاورين المتغايرين بقصد استخدام كل نقطة اتصال نظرية كفرصة لازالة سوء الفهم وذلك بالتعرف على مصدر الاختلافات . وهذا سيُظْهِر أن كل الافتراضات المسبقة المختلفة المتضمنة في منظور كل منهما انما هي نتائج لوضعه الاجتماعي المختلف . وفي مثل هذه الحالات ، فان المتخصص في سوسيولوجيا المعرفة لا يواجه خصمه بالاسلوب المعتاد ، أي الاسلوب الذي يرد فيه كل شخص على حجج خصمه ردا مباشرا . ان المتخصص في سوسيولوجيا المعرفة يحاول بدلا من ذلك أن يفهم خصمه بتحديد منظوره الكلي واعتبار ذلك المنظور من صنع وانتاج وضع اجتماعي معين .

وبسبب هذا النهج يُتَّهَم المختص في سوسيولوجيا المعرفة بأنه يتجنب حقيقة الخلاف ، ولا يشغل نفسه بالموضوع الفعلي للنقاش ، وأنه بدلا من ذلك يسعى نحو خلفية الموضوع المباشر للحوار ، نحو الاساس الكلي لفكر الانسان ، ثم يكتشف أن هذا الاساس ليس الا واحدا من أسس كثيرة ، وأنه ليس أكثر من منظور جزئي . ان السعي وراء خلفيات الخصمين وإهمال حججهما الفعلية أمر مشروع في بعض الحالات ، وبالذات كلما كانت المشكلة ليست مشكلة مشتركة لأن الأساس الفكري ليس مشتركا . ان هدف سوسيولوجيا المعرفة هو التغلب على « أسلوب حوار الطرشان » بين المتخاصمين بأنواعهم المتعددة ، وذلك بأن تتخذ ، كموضوع معلن للبحث ، الكشف عن مصادر الاختلافات الجزئية التي لا تخطر على بال المتخاصمين لأن كلا منهم مستغرق في الموضوع الذي هو القضية المباشرة للحوار . ومن نافلة القول أن نلاحظ هنا أن للمختص في سوسيولوجيا المعرفة الحق في تَعَقُّب منشأ الحجج الى الاساس الفكري ذاته ، والى المكانة الاجتماعية لكل من الخصوم ، وان هذا الحق مشروع فقط حين يكون هناك تباين فعلي بين منظورات الحوار يؤدي الى سوء تفاهم جوهري . وطالما كان النقاش ينطلق من نفس القاعدة الفكرية ويجري في اطار نفس الموضوع فانه لا ضرورة لممارسة هذا الحق . ان ممارسة هذا الحق دون داع تجعله يتحول الى وسيلة للتهرب من النقاش .

الحصول على منظور خاص شرط مسبق لسوسيولوجيا المعرفة

بالنسبة لابن الفلاح الذي يَشِبّ داخل الحدود الضيقة لقريته والذي يقضي حياته كلها في مسقط رأسه ، فان نمط التفكير والحديث الذي تتميز به تلك القرية يكون شيئا بديهيا كل البداهة . لكن ابن الريف الذي ينتقل الى المدينة ويتكيف تدريجيا مع حياتها لا يعود يعتبر النمط الريفي في الحياة والتفكير أمرا مسلما به . ذلك أنه يكتسب بعض الاستقلال عن ذلك النمط ، ويميّز الآن ، وربما بشكل واع تماما ، بين انماط التفكير ونماذج الافكار « الريفية » و« المدنية » .

وفي هذا التمييز تكمن البدايات الاولى لذلك المدخل الذي تحاول سوسيولوجيا المعرفة أن تطوره بتفاصيله الكاملة . ان ذلك الذي تقبله جماعة ما على أنه مطلق يبدو بالنسبة لمن هو خارج الجماعة شيئا محكوما بوضع تلك الجماعة ، أي شيئا جزئيا (في هذه الحالة شيئا « ريفيا ») . ان هذا النوع من المعرفة يستلزم منظورا أكثر انفصالا واستقلالا .

ويمكن الفوز بهذا المنظور المستقل بالطرق التالية :

(أ) ان يترك عضو في الجماعة مركزه الاجتماعي (كأن يرتقي الى طبقة أعلى أو يهاجر . . . . الخ) .

(ب) أن تتغير قاعدة الوجود للجماعة كلها وتتغير تبعا لذلك مبادئها ومؤسساتها التقليدية .[1]

(ج) أن يتصادم داخل المجتمع الواحد نمطان أو أكثر للتفسير من الانماط المحكومة اجتماعيا ، وأن ينتقد كل نمط منها الانماط الاخرى ويعريها ويبني لنفسه منظورا خاصا تجاهها . ونتيجة لذلك يصبح من الممكن بروز منظور مستقل مقبول لدى جميع الاطراف ، وتُكْشَفَ من خلاله معالم الانماط الفكرية المتناقضة وعيوبها ، ويصبح فيما بعد نمط التفكير المعترف به . وقد اشرنا من قبل الى أن الاصل الاجتماعي لسوسيولوجيا المعرفة يعتمد بصورة رئيسية على هذا الاحتمال الثالث .

العلائقية Relationalism

كل ما سبق قوله ينبغي أن يبدد فينا أي شك بالمعنى المقصود حين نسمي منهج سوسيولوجيا المعرفة منهجاً « علائقياً » . حين يصف ابن الريف المتمدن الآراء الاجتماعية والفلسفية والسياسية الموجودة بين أقاربه بأنه آراء « ريفية » فانه لم يعد يناقش تلك الآراء كمشارك متجانس ، أي بالتعامل المباشر مع ا لمعنى الخاص لما يقال ، بل هو ينسبها الى نمط خاص في فهم الدنيا هو بدوره منسوب الى بنية اجتماعية معينة تكوّن الوضع الذي ينشأ فيه مثل هذا النمط . وهذا مثال على النهج « العلائقي » . وسنبحث فيما بعد في حقيقة كون معالجة الأقوال بهذه الطريقة لا تعني ضمناً أنها أقوال زائفة . ان سوسيولوجيا المعرفة تتجاوز ما يكرر الناس عمله هذه الايام بهذه الطريقة الفجة ، فقط لأنها تُخضِع ، عن وعي وبشكل منظم ، كل الظواهر العقلية دون استثناء للسؤال التالي : في أية بنية تنشأ هذه الظواهر وتكون بالنسبة لها صحيحة ؟ وحين ننسب الأفكار الفردية الى البنية الكلية لشخص اجتماعي ـ تاريخي معين ، فان هذا العمل ينبغي أن لا يُخْلَط مع النسبية الفلسفية (philosophical relativism) التي تنكر صحة كل المعايير كما تنكر وجود نظام في العالم . وكما ان الحقيقة التي تقول أن كل قياس للمسافة يتوقف على طبيعة الضوء لا تعني أن قياساتنا اعتباطية ، بل تعني أن هذه القياسات لا تكون صحيحة الا بالنسبة لطبيعة الضوء وفي

---

(١) هنالك مثال جيد على هذا في كتاب كارل رينار

Karl Renner, **Die Rechtsinstitude des Privatrechts** (J. C. B. Mohr, Tubingen, 1929)

ضوء علاقتها بتلك الطبيعة، كذلك، وبالطريقة نفسها، فان ما ينطبق على مناقشاتنا ليس هو النسبية بمعنى الاعتباطية ، بل العلائقية . فالعلائقية لا تدل على عدم وجود معايير للصواب والخطأ في مناقشة ما ، لكنها تدلّ على أنه من طبيعة بعض التأكيدات أنه لا يمكن صياغتها بشكل مطلق ، ولكن يمكن أن تصاغ فقط في ظل المنظور الخاص بوضع معين .

التجزئة والتخصيص Particularization

بعد أن وصفنا المنهج العلائقي كما تراه سوسيولوجيا المعرفة فانه من المحتم أن يبرز السؤال التالي : ما الذي يطلعنا عليه هذا النهج بخصوص صحة توكيد ما ، وما كنا لنطلع عليه لو عجزنا عن ربط هذا التوكيد بوجهة نظر قائله ؟ وهل نحن نقول شيئاً عن صحة قول ما أو عن زيفه حين نبين أن هذا القول لا بد أن ينسب الى الليبرالية أو الى الماركسية ؟

يمكن تقديم ثلاثة أجوبة لهذا السؤال :

(أ) يمكن القول أن الصحة المطلقة لقول ما يتم رفضها وانكارها حين يتم توضيح العلاقة البنيوية لهذا القول بوضع اجتماعي معين . وبهذا المعنى يوجد حقاً تيار في سوسيولوجيا المعرفة وفي النظرية الايديولوجية يميل الى قبول هذا النمط من العلائقية واعتباره يؤدي الى دحض مزاعم الخصوم، كما أن هذا التيار يميل إلى استعمال هذا النهج العلائقي كوسيلة لاثبات بطلان كل المزاعم.

(ب) وقد يكون هناك جواب معاكس للجواب السابق ، ألا وهو أن العلاقات التي تقيمها سوسيولوجيا المعرفة بين القول والقائل ، لا تقول لنا شيئاً بخصوص مقدار الصدق في القول ، لان الكيفية التي ينشأ به قول ما لا تؤثر على صحته وصدقه . وسواء كان القول في طبيعته وفي حد ذاته ليبراليا أو محافظاً فان هذه الصفة فيه لا تحمل أي دليل على صحته وصدقه .

(جـ) وثمة طريقة ثالثة ممكنة للحكم على قيمة التوكيدات التي تعطيها سوسيولوجيا المعرفة ، وهذه الطريقة الثالثة تمثل وجهة نظرنا . وهي تختلف عن وجهة النظر الاولى في كونها توضح أن مجرد توضيح وتحديد هوية المركز الاجتماعي للقائل بشكل واقعي لا يقول لنا شيئاً عن مقدار الصدق والصحة في قوله ، وأن هذا العمل يتضمن فقط أن القول قد لا يمثل الا مجرد وجهة نظر جزئية أو منحازة . وعلى العكس من الجواب الثاني ، فان هذه الطريقة الثالثة تؤكد انه من غير الصحيح النظر الى سوسيولوجيا المعرفة على أنها لا تعطي أكثر من وصف للظروف الفعلية التي ينجم عنها قول ما (أي وصف لنشأته الواقعية) . إن كل تحليل سوسيولوجي شامل وكامل للمعرفة يحدد محتوى وبنية وجهة النظر التي هي موضوع التحليل . بكلمات أخرى ، انه لا

يحاول أن يثبت وجود العلاقة فحسب، بل يحاول في نفس الوقت أن يحدد بالتفصيل المجال والنطاق اللذين تكون فيهما وجهة النظر صحيحة. وفيما يلي سنبين بتفصيل أكبر مضامين هذا القول.

المثال الذي اوردناه عن الفتى الفلاح يبين بشكل واضح ما تنوي سوسيولوجيا المعرفة أن تفعله بالتحليل . حين يكتشف هذا الفتى أن نمطه الفكري السابق ذو هوية « ريفية » مختلفة عن هوية النمط الفكري في « المدينة » فان هذا الاكتشاف يعني أنه صار يدرك أن المنظورات المختلفة انما هي منظورات خاصة ، ليس فقط لانها تفترض سلفا وجود مجالات رؤيـة مختلفة وقطاعات مختلفة من الحقيقة الكلية ، بل ولان الاهتمامات والمصالح وقوى الادراك فيها محكومة بالاوضاع الاجتماعية التي تنجم عنها وتتناسب معها .

وعلى هذا المستوى يميل النهج العلائقي الى أن يصبح نهجا تخصيصياً وليس تعميميا ، لان المرء لا يكتفي بمجرد نسبة القول الى وجهة نظر ما وتحديد العلاقة بينهما ، بل هو حين يفعل ذلك ينكر الصحة المطلقة للقول ، ويجعل صحته مقصورة على مجال أضيق .

سوسيولوجيا المعرفة الكاملة النمو تتبع نفس الأسلوب الذي أوضحناه أعلاه في حالة الفتى الـريفي ، ولـكن بطريقة مدروسة . ذلك أن تحليل المنظور اذا أُتْقِـنَ يساعـد التخصيص (particularization) على اكتساب اداة يسترشد بها ومجموعة من المعايير يعالج بها مشاكل ربط الاشياء بعضهـا ببعض . كذلك فان المجال ودرجة الفهـم في كلٍّ من وجهـات النظر المتعـددة يصبحان قابلين للقياس والتحديد بواسطة مجموعة المقولات ومجموعة المعاني المتوفرة في كل منها . كذلك يصبح التوجه نحو المعاني والقيم الخاصة الملازمة لمركز اجتماعي معين (كالنظرة الى الحياة والموقف اللذين تحكمهما الاهـداف الجماعيـة للجماعـة) ، كما تصبح الاسباب الماديـة لتعـدد المنظورات المختلفة التي يعرضها الوضع نفسه على المراكز المتعددة المختلفة فيه قابلـة لمزيـد من التحديد والفهم والخضوع للدراسة المنظمة ، وذلك من خلال النضج والاكتمال في سوسيولوجيا المعرفة (١) .

وبازدياد التحسينات المنهجية والتنظيمية في سوسيولوجيا المعرفة ؛ يصبح تحديد خصوصية منظور ما مؤشراً فكرياً وثقافياً لمركز الجماعة التي هي قيد البحث. وبواسطة التخصيص تخطو سوسيولوجيا المعرفة خطوة أبعد من مجرد تحديد الوقائع ، هذا التحديد الـذي تحصر العلائقيـة البحتة نفسها فيه . كل خطوة تحليلية تُتَّخَذُ بروح سوسيولوجيا المعرفة تصل الى نقطة تصبح فيها

(١) لمزيد من التفاصيل انظر معالجتنا لموضوع العلاقة بين النظرية والممارسة التي وردت في الفصل الثالث من هذا الكتاب ، حيث حاولنا أن نطبق مثل هذا التحليل السوسيولوجي للمنظور .

سوسيولوجيا المعرفة أكثر من مجرد وصف سوسيولوجي للوقائع التي تبين لنا كيفية نشوء آراء معينة من بيئة معينة . بل انها تصل الى نقطة تصبح فيها ايضا تقيما نقديا ، وتعيد تحديد مجال وحدود المنظور الموجود ضمنا في توكيدات معينة . وبهذا المعنى فان التحليلات الخاصة بسوسيولوجيا المعرفة ليست مقطوعة الصلة بموضوع تقرير حقيقة قول ما وصحته . لكنها من ناحية أخرى لا تقوم وحدها بالكشف الكامل عن الحقيقة ، لأن مجرد تحديد المنظور ليس بديلا للنقاش المباشر بين وجهات النظر المتشعبة المختلفة ، كما أنه ليس بديلا لفحص الوقائع فحصا مباشرا . ان وظيفة نتائج سوسيولوجيا المعرفة تقع في مكان لايزال غير مفهوم فهمًا كاملاً . ذلك أن هذه الوظيفة هي ، من ناحية ، مقطوعة الصلة باثبات الحقيقة وترسيخها، وهي من ناحية أخرى ، قادرة كل القدرة على فعل ذلك . ويمكننا أن نبين ذلك بواسطة التحليل الدقيق للنوايا الاصلية في كل قول من أقوال سوسيولوجيا المعرفة ، وبواسطة طبيعة نتائج هذا التحليل . ان التحليل القائم على سوسيولوجيا المعرفة هو خطوة تمهيدية أولى تؤدي الى نقاش مباشر ، في عصر مدرك لتعدد اهتماماته ومدرك للانقسام في قاعدته الفكرية ، ولكنه تواق الى ازالة الانقسام وتحقيق الوحدة على مستوى أعلى .

ب ـ النتائج الابستمولوجية لسوسيولوجيا المعرفة

في الفقرة التي افتتحنا بها هذا الفصل أكدنا أنه كان يمكن أن نعرض سوسيولوجيا المعرفة على انها نظرية تجريبية (قائمة على الملاحظة والاختبار) بشأن العلاقات الفعلية بين المعرفة والوضع الاجتماعي دون أن نثير أية مشاكل خاصة بفلسفة العلوم . وعلى أساس هذا الافتراض يمكن تجنب كل ا لمشاكل المتعلقة بفلسفة العلوم أو وضعها ضمن الخلفيات . هذا التحفظ من جانبنا أمر ممكن ، كما أن هذا العزل المصطنع لمجموعة من المشاكل التجريدية البحتة أمر مرغوب فيه طالما أن هدفنا هو مجرد التحليل الخالي من الغرض لعلاقات مادية معينة ، دون أي تشويه تسببه التصورات النظرية المسبقة . لكن حالما يتم ترسيخ العلاقات الجوهرية بين الاوضاع الاجتماعية والمظاهر المطابقة لها ترسيخا موثوقا لا يستطيع المرء الا ان يكرس نفسه للكشف الصريح عن التقييمات الناجمة عن ذلك . أي إنسان يتمتع بالقدرة على فهم الترابط بين المشاكل التي من المحتم ان تنشأ من تفسير المعلومات المأخوذة من التجربة والملاحظة ، ولا يعميه التعقيد الكامن في التخصص في العلم الحديث كما يُعْمِي الكثيرين ويمنعهم من التصدي المباشر للمشاكل ، هذا الإنسان لا بد ان يلاحظ ان الوقائع التي عرضناها تحت قسم التجزئة والتخصيص» هي بطبيعتها وقائع يصعب قبولها كمجرد وقائع . انها تتجاوز مستوى الوقائع وتستدعي المزيد من التأمل الخاص بفلسفة العلوم . من الناحية الأولى ، لدينا الحقيقة التي تقول أنه حينما تُوَضَّح العلاقة بين قول ما ووضع اجتماعي ما بواسطة سوسيولوجيا المعرفة فانه يوجد ضمن هذا الاجراء

ميل الى تخصيص صحة القول (أي جعله خاصا وليس عاما). ومن ناحية الظواهر ، يمكن للمرء أن يحيط علماً بهذه الحقيقة دون أن يجادل في أمر ادعاء الصحة الموجود فيها ضمناً . لكن من الناحية الأخرى فان الحقيقة القائلة ان مركز الملاحظ يؤثر فعلا على نتائج التفكير ، والحقيقة (التي درسناها عن عمد وبتفصيل كبير) القائلة ان الصحة الجزئية لمنظور ما يمكن تحديدها تحديداً مضبوطاً الى حد كبير ـ هاتان الحقيقتان لا بد أن تحملانا إن عاجلا أو آجلا الى اثارة السؤال بخصوص أهمية المشكلة بالنسبة لفلسفة العلوم .

لذلك ، ان ما نشير اليه ليس هو أن سوسيولوجيا المعرفة بطبيعتها، ستحل محل التحقيق الذي تقوم به فلسفة العلوم (epistemological) وتقوم به فلسفة الفكر (Noological) ، بل هو أن سوسيولوجيا المعرفة قد توصلت الى اكتشافات معينة لها أكثر من مجرد صلة واقعية بالمعرفة ، وهي اكتشافات لا يمكن معالجتها بشكل كاف الا اذا اعيد النظر في بعض التصورات والتحيزات الموجودة في فلسفة العلوم المعاصرة . واذن فنحن نجد في الحقيقة التي تقول اننا لا ننسب للاقوال الخاصة الا صحة جزئية ذلك العنصر الجديد الذي يرغمنا على اعادة النظر في كل الافتراضات الجوهرية المسبقة لفلسفة العلوم المعاصرة . نحن هنا ندرس الحالة التي قد يصبح فيها مجرد تحديد حقيقة ما (وتتمثل هذه الحقيقة في جزئية المنظور التي يمكن التدليل عليها بأقوال ملموسة) ذا صلة بتحديد صحة قول ما، والتي قد تصبح فيها طبيعة منشأ قول ما وثيقة الصلة بحقيقته وصدقه (Wo eine Genesis Sinngcuesis zu sein vermage) . وأقل ما يمكن قوله في هذا هو أنه يخلق عقبة في طريق تكوين مجال للصحة والشرعية تكون فيه معايير الحقيقة مستقلة عن الأصول.

في ظل الافتراضات المُسْبَقَة الموجودة في فلسفة هذه الأيام ، تستحيل الاستفادة من هذا الفهم الجديد لمصلحة فلسفة العلوم ، لأن فلسفة العلوم الحديثة مبنية على افتراض ان مجرد البحث عن الوقائع لاصلة له بصحتها . وفي ظل هيمنة هذا المدأ والافتراض ، فان كل اثراء للمعرفة ناجم عن البحث المادي ويجرؤ ـ حين يُنْظَر اليه من وجهة نظر أوسع ـ على توسيع الآفاق الفكرية الجوهرية ، يوصَم بأنه « نزعة سوسيولوجية » . حين نقول أن عالم الحقائق التجريبية لا ينجب شيئاً له صلة بصحة التوكيدات ثم نرفع هذا القول الى مرتبة البديهيات والمُسَلَّمات فاننا نعمى عن ملاحظة أن كل واحدة من البديهيات كانت في الاصل شيئاً نظرياً مجرداً اعتُبِر ـ دون تَرَوّ ، وعلى أساس وجود علاقة متبادلة فعليه مستنبطة من نموذج خاص من التأكيدات ـ شيئاً مادياً ، ثم صيغت بتسرّع كبير على شكل بديهية من بديهيات فلسفة العلوم . ان البديهية التي تقول ان فلسفة العلوم مستقلة عن العلوم التجريبية الخاصة تريح الذهن ، لكنها في الوقت نفسه تغلقه والى الابد أمام المعطيات الفكرية التي قد يحققها المذهب التجريبي الموسع . وتكون نتيجة ذلك أن يعجز

المرء عن ادارك أن نظرية الاكتفاء الذاتي هذه ، وأن هذا الاتجاه للحفاظ على النفس لا يحققان سوى هدف واحد هو العمل على حماية نمط واحد معين من انماط فلسفة العلوم الاكاديمية التي تحاول ، في مراحلها الأخيرة ، أن تحمي نفسها من الانهيار الذي قد ينجم عن المزيد من التطوير في المبدأ التجريبي . ان من يحملون تلك الآراء القديمة يغلقون أعينهم عن رؤية الحقيقة التي تقول أنهم بهذا لا يخلّدون فلسفة العلوم في حد ذاتها ، ولا يحمونها من اعادة النظر فيها على أيدي العلوم الفردية ، بل يحمون نوعا واحدا محددا من أنواع فلسفة العلوم ، وهو ذلك النوع الذي يتميز بأنه كان ذات يوم في حرب مع المبدأ التجريبي في أحد مراحله الأولى الضيقة الأفق ، وأنه في ذلك الحين رَسَّخ ذلك التصور للمعرفة الذي بني على جزء واحد فقط من الحقيقة وكان يمثل نمطاً واحداً فقط من انماط المعرفة المتنوعة الكثيرة الممكنة .

ولكي نكتشف أين يمكن أن تقودنا سوسيولوجيا المعرفة لا بد لنا أن نتفحص من جديد مشكلة الأولوية المزعومة لفلسفة العلوم على العلوم الخاصة . وبعد أن نُخْضِع هذه المشكلة لفحص دقيق ، سنكون في وضع يمكننا من أن نصوغ ، ولو بشكل تمهيدي ، عرضاً واقعياً لفلسفة العلوم ، وهذا العرض موجود سلفا بشكل ضمني في نفس مشكلة سوسيولوجيا المعرفة .

أولا ، لا بد أن نورد الحجج التي تقوّض ، أو على الأقل تثير تساؤلا بخصوص ، استقلال فلسفة العلوم عن العلوم الخاصة وأولويتها عليها .

فلسفة العلوم والعلوم الخاصة

ثمة علاقة مزدوجة بين فلسفة العلوم والعلوم الخاصة . فالأولى ، حسب ادعاءاتها ، أساسية لكل العلوم الخاصة لأنها تهيىء كل المبررات الأساسية لأنماط المعرفة ولتصورات الحقيقة والصحة التي تعتمد عليها العلوم الخاصة في طرقها المادية في متابعة البحث ، كما تؤثر على نتائج تلك العلوم . لكن هذا ، على كل حال ، لا يُغيّر الحقيقة بأن كل نظرية في المعرفة تتأثر هي نفسها بالشكل الذي يتخذه العلم في زمانها والذي تحصل منه على تصوراتها لطبيعة المعرفة . ولا شك ان فلسفة العلوم تدّعي انها ، من ناحية المبدأ ، هي الأساس لكل العلوم ، لكنها في الواقع محكومة ومحدودة بحالة العلم في أي عصر معين . وهكذا تزداد المشكلة صعوبة ، اذ أن نفس المبادىء التي يتم نقد العلم في ضوئها ، هي نفسها محكومة بالظروف التاريخية والاجتماعية . ومن هنا فان تطبيقها يبدو مقصورا على فترات تاريخية معينة وعلى انماط المعرفة الخاصة السائدة خلالها .

وحين يتم ادراك هذه العلاقات المتبادلة بشكل واضح لا يعود من الممكن الدفاع عن الزعم القائل بأن فلسفة العلوم وفلسفة الفكر (Noology) ينبغي (بسبب ادعائهما الذي يمكن تبريره بأن لهما وظائف أساسية) أن تتطورا في ذاتهما وبشكل مستقل عن التقدم الذي تحرزه العلوم

الخاصة ، وانهما لا تخضعان للتعديل الذي يمكن ان تُحْدِثَه تلك العلوم . وكنتيجة لذلك فنحن مرغمون على ادراك ان أي تطور مفيد وصحي في فلسفة العلوم وفلسفة الفكر لن يكون ممكناً الا اذا تصورنا علاقتهما بالعلوم الخاصة على النحو التالي :

في آخر التحليل يتبين أن الاشكال الجديدة للمعرفة تنشأ من ظروف الحياة الجماعية ، ولا تعتمد في ظهورها على ما تقدمه فلسفة العلوم من براهين مسبقة على أن ظهورها ممكن ؛ ولهذا فان الاشكال الجديدة للمعرفة لا تحتاج أن تُسْبِغَ فلسفة العلوم عليها صفة الشرعية . وفي الواقع فان العلاقة هي على عكس ذَلك: ان تطور نظريات المعرفة العلمية يُحْدُث لدى الانكباب على المعلومات التجريبية ، وتتغير مصائر تلك النظريات بتغير هذه المعلومات . ان الثورات التي حدثت في علم المنهج (methodology) وفي فلسفة العلوم كانت دائما نتائج ومضاعفات لاحقة للثورات في الاجراءات التجريبيـة المباشرة للحصول على المعــرفة . فقط باللجوء إلى اجراءات العلــوم التجريبية الخاصة تستطيع أسس فلسفة العلوم أن تكتسب مرونة وأن تتوسع بحيـث لا تُقِرّ وتدعم ادعاءات الأشكال القديمة للمعرفة فحسب (وهدا هو هدفها الأصلي) بل وتدعم الأشكال الجديدة أيضاً . كل الدراسات (disciplines) الفلسفية والنظرية تتميز بهذا الوضع الفريد (peculiar) . ويمكن أن نميز بنية هذا الوضع بوضوح شديد في فلسفة القانون التى تزعم أنها الناقد والـحكَم بالنسبة للقانون الوضعي (positive Law) مع أنها في الواقع ، وفي معـظم الحالات ، ليست أكثر من صياغةٍ وتبريرٍ لمبادىء القانون الوضعي ، يأتيان بعد ظهور المبادىء الى حيز الوجود .

هذا القول لا يعني نفياً لأهمية فلسفة العلوم أو الفلسفة في حد ذاتها . ذلك أنه لا يمكن الاستغناء عن التحقيقات الاساسية التي يقومان بها ، وفي الحقيقة لو هاجمهما المرء على أسس نظريـة ، فانه هو نفسه لا يستطيع تجنب التعامـل مع المبادىء النظريــة . ومثــل هذا الهجوم النظري ، في حدود تغلغله الى القضايا الأساسية ،سيكون في حد ذاته اهتماما فلسفيا . وثمة أساس فلسفي لكل شكل واقعي من أشكال المعرفة . ولا يجوز أبدا إساءة تطبيق هذه الوظيفة الأساسية للنظريات والتي يجب أن تُفْهَمَ بمعنى بنيوي . ويتمثل سوء التطبيق هذا في استعمالها لاضفاء صفة اليقين المسبق على النتائج الخاصة . واذا اسيء استخدامهــا بهذا الاسلــوب فانها تُحْبِط التقدم العلمي وتؤدي الى احلال الحقائق اليقينية المسبقة محل الآراء المبنية على الملاحظات التجريبية . ان الاخطاء والصفة الجزئية في الاسس النظرية للعلوم لا بد أن تخضع باستمرار لاعادة النظر فيها على ضوء التطورات الجديدة في النشاطات العلمية المباشرة ذاتها . كذلك فان الضوء الذي تلقيه المعرفة الواقعية الجديدة على الأساس النظري لا يجوز أن يُعتّم عليه بالعوائق التي قد تشيدها النظريات امام الفكر . اننا نكتشف من خلال النهج التخصيصي في سوسيولوجيا المعرفة أن فلسفة العلوم

القديمة ملازمة لنمط خاص في التفكير . وهذا مثال واحد على امكان توسيع مجال رؤيتنا بالسماح للدليل التجريبي المُكْتَشَف حديثاً أن يلقي ضوءاً جديداً على أساساتنا النظرية . وهكذا فنحن مدعوون ضمنا للبحث عن أساس لفلسفة العلوم يناسب هذه الانماط المتنوعة في التفكير . كذلك فنحن مطالبون أن نجد ، إن أمكن : أساسا نظريا يمكن أن ندرج تحته كل انماط التفكير التي وُفِّقْنَا ، عبر مجرى التاريخ ، في إقامتها . ونستطيع الآن أن ندقق في المدى الذي يَصِحّ فيه القول ان فلسفات العلوم وفلسفات الفكر التي ظلت سائدة حتى الآن لا تعطي سوى أساس واحد خاص لنمط واحد من المعرفة .

٣ ـ الدليل على الطبيعة الجزئية لفلسفة العلوم التقليدية

(أ) التوجه نحو علوم الطبيعة كنموذج للتفكير

يمكن الآن التدليل بوضوح على خصوصية فلسفة العلوم السائدة اليوم بالقول أنه قد تم اصطفاء علوم الطبيعة كَمَثَلٍ أعلى تصبو الى التشبه به كل المعرفة . العلوم الطبيعية ، ولا سيما في المراحل التي كان يمكن فيها قياسها كميا ، قابلة للفصل عن المنظور الاجتماعي التاريخي للباحث . لهذا فقط صار المطلب الاعلى في المعرفة الصحيحة يُفَسِّر تفسيراً يُقَلِّل من قيمة المحاولات التي تنشد الوصول الى نمط من المعرفة يساعد في فهم النوع (وليس الكم فقط)، ويعتبرها طرقاً ذات قيمة أدنى. ان النوع فيه عناصر ملتحمة قليلاً أو كثيراً بالتصور الشامل للحياة لدى الشخص الذي يعرف. وحين تنجح القوى التاريخية والاجتماعية في وضع أنماط أخرى من المعرفة في وسط حلبة الصراع، يصبح من الضروري أن نعيد النظر في المقدمات المنطقية القديمة (older premises) التي كانت تصاغ في غالب الأمر لفهم العلوم الطبيعية وتبريرها. وكما وضع كانت (Kant) الأسس لفلسفة العلوم الحديثة بواسطة طرح سؤال عن كيف أصبح ظهور العلوم الطبيعية ممكنا، كذلك يجب علينا اليوم أن نطرح نفس السؤال عن ظهور ذلك النمط من المعرفة الذي ينشد الوصول الى الفهم النوعي، والذي يميل إلى التأثير على الموضوع برمته. وعلينا أن نطرح مزيداً من الأسئلة عن كيف، وبأي معنى، نستطيع الوصول الى الحقيقة بواسطة هذا النمط من التفكير.

(ب) العلاقة بين معايير الحقيقة والوضع الاجتماعي ـ التاريخي

أننا نواجه هنا ارتباطا أعمق جذوراً بين فلسفة العلوم بأنواعها التاريخية المتنوعة من جانب و« الوضع الوجودي » المطابق لها من الجانب الآخر . ان فلسفة العلوم تقتبس من الظروف المادية

للمعرفة في عصر ما (وتبعا لذلك في مجتمع ما) المثل الاعلى بخصوص ما ينبغي ان تكون عليه المعرفة الواقعية . ليس هذا فحسب ، بل انها تقتبس ايضا التصور اليوتوبي بشأن الحقيقة عموما ، كالتصور الذي يكون ـ مثلا ـ على شكل تركيبة يوتوبية لمجال « الحقيقة في حد ذاتها » .

أنَّ اليوتوبيات وصور التمنيات الممكنة في حقبة ما بخصوص ما لم يتحقق بعد تدل على معرفة بما تم تحقيقه في تلك الحقبة ، ولذلك فان تلك اليوتوبيات ليست أحلاما مبهمة وأوهاما عشوائية ، كما أنها ليست نتيجة الالهام . كذلك فان النموذج اليوتوبي لما هو صحيح ، أي المثل الأعلى للحقيقة ، انما ينشأ من الاساليب المادية السائدة للحصول على المعرفة في عصر ما . هكذا فان مفهوم الحقيقة لم يبق ثابتا عبر كل العصور ، بل كان دائما يتغير مع عملية التغير التاريخي كلها . وليست الملامح الدقيقة لمفهوم الحقيقة في عصر ما ظاهرة عشوائية ، بل ثمة مفتاح الى بنية مفهوم الحقيقة في ذلك العصر ، وهذا المفتاح كامن في انماط الفكر السائدة حينذاك وفي بنيتها . ومن هذه النماذج يُبْنَى المفهوم الخاص بطبيعة الحقيقة عموماً .

لذلك فاننا نرى أن مفهوم المعرفة عموما يعتمد على الشكل المادي السائد للمعرفة، وعلى أنماط التوصل الى المعرفة الموجودة فيه والتي تُعْتَبَر أنماطاً مثالية. ليس هذا فحسب، بل اننا نرى أن مفهوم الحقيقة نفسه يعتمد على أنماط المعرفة الموجودة سلفا. وهكذا، وعلى اساس هذه المراحل الوسيطة، توجد رابطة جوهرية، رغم انها لا تُرى بسهولة ووضوح، فيما بين فلسفة العلوم والأشكال السائدة للتوصل الى المعرفة، والوضع الفكري- الاجتماعي في عصر ما. وبهذا الأسلوب ايضا تنفذ سوسيولوجيا المعرفة في نقطة ما، وبواسطة تحليلها القائم على طريقة التخصيص، الى دنيا فلسفة العلوم حيث تعمل على ازالة الصراع المحتمل بين فلسفات العلوم المتنوعة بواسطة تصور كل واحدة منها على أنها الأساس النظري المناسب لشكل واحد فقط من اشكال المعرفة.وهكذا فإن الحل النهائي للمشكلة يعرض نفسه على النحو التالي: لا يمكن تكوين فلسفةٍ للعلوم تكون أكثر جوهرية وأوسع شمولا الا بعد أن نضع كل نمط من أنماط المعرفة المختلفة جنبا الى جنب مع فلسفة العلوم المطابقة له.

٤ ـ الدور الايجابي لسوسيولوجيا المعرفة

حين ندرك ان فلسفة العلوم ، رغم أنها الأساس لكل العلوم التجريبية ، لا تتوصَّل الى مبادئها إلا على أساس المعلومات التي تزودها بها تلك العلوم ، وحين ندرك ايضا مدى التأثير العميق الذي يمارسه المثل الاعلى للعلوم المضبوطة على فلسفة العلوم حتى الآن ، يتضح لنا أن من واجبنا ان نحقق في الكيفية التي تتأثر بها المشكلة حين تؤخذ العلوم الأخرى بعين الاعتبار . وهذا يدعونا الى المناقشات التالية ؛

اعادة النظر في الفرضية القائلة أن أصل افتراضٍ ما هو في كل الظروف مقطوع الصلة بصحة ذلك الافتراض.

ان الثنائية المطلقة الحادة بين « صحة » الشيء و « وجوده » - بين « المعنى » و « الوجود » - « بين » « الجوهر » و « الحقيقة الواقعية » هي ، كما أشير مرارا ، واحدة من بديهيات فلسفة العلوم المثالية » (idealistic) وفلسفة الفكر المثالية السائدتين في أيامنا. وتُعْتَبَر هذه الثنائية امرا لا يناله النقد ، وهي أكبر عقبة مباشرة في طريق الافادة غير المتحيزة من اكتشافات سوسيولوجيا المعرفة .

وفي الحقيقة لو تفحصنا ذلك النمط من المعرفة المتمثل في ٢ + ٢ = ٤ لوجدنا أن صحة هذه الفرضية يمكن أن يقام عليها الدليل بشكل جيد . ويَصِحّ القول عن هذا النمط من المعرفة أن نشأته لا تدخل في نتائج التفكير . ومن هذا لا تبقى سوى خطوة قصيرة لبناء مجالٍ للحقيقة في حد ذاتها ، وبأسلوب تصبح معه هذه الحقيقة مستقلة كل الاستقلال عن الشخص الذي يتعرف عليها . وزيادة على ذلك ، فان هذه النظرية عن قابلية الحقيقة الموجودة في قول ما للانفصال عن ظروف نشأة هذا القول ، كانت ذات قيمة كبيرة في الصراع ضد النزعة السيكولوجية (Psychologism-) ، لأنه كان يمكن بمساعدة هذه النظرية فقط فصل ما هو معروف عن فعل التعرف . والقول بأن نشأة فكرةٍ ما يجب أن تظل مفصولة عن معنى هذه الفكرة ، يصح أيضا في ميدان السيكولوجيا التفسيرية . وهذا القول دُمِجَ رسميا ضمن حقائق فلسفة الفكر وفلسفة العلوم ، فقط لأنه كان يمكن في هذا الميدان التدليل ، في حالات معينة ، على أن العمليات السيكولوجية التي تولّد المعاني لا علاقة لها بصحة تلك المعاني . فمثلا ، توجد ثغرة بين قوانين آلية توارد الخواطر والحكم الذي نتوصل اليه بواسطة هذه الآلية التواردية (associative- mechanism) ، وهذه الثغرة تجعل من المقبول القول بأن نشأة من هذا النوع لا تضيف شيئا الى تقييم المعنى . وعلى كل حال ثمة أنماط من النشأة ليست خالية من المعنى ، وحتى الآن لم يتم تحليل خواص هذه الأنماط . فمثلا ، ان العلاقة بين المركز الوجودي وبين وجهة النظر المطابقة له يمكن أن تُعْتَبَر علاقة نشأوية ، ولكنها بمعنى ما مختلفة عن تلك المستخدمة سابقا ، وفي هذه الحالة أيضا لا بد أن نتطرق الى قضية النشأة ، اذ لا شك أننا هنا ندرس ظروف نشأة تأكيد ما ووجوده . فاذا تحدثنا عن « المركز الكامن وراء وجهة نظر ما » فاننا نعنى بذلك مجموعة معقدة من الظروف النشأوية والوجودية التي تتحكم في طبيعة التأكيد وتطوره . واذا لم نأخذ بعين الاعتبار معنى الوضع الوجودي للقائل، واهميته بالنسبة لصحة القول(أو التوكيد)، فاننا بهذا نعطي وصفا زائفاً لذلك الوضع الوجودي. وكما رأينا، ان مركزا ما في البنيان الاجتماعي يعني، ضمن ما يعني، أن الشخص الذي يحتله يفكر بطريقة معينة، إنه يدل على وجودٍ متوجهٍ نحو ، ومتكيفٍ مع ، معان معينة (Sinnausgerichetes Sein-) . ولا يمكن وصف

المركز الاجتماعي بعبارات خالية من المعاني الاجتماعية ، كأن نعطيه مثلا تسمية تعبر فقط عن مكانه في التسلسل الزمني . فعام ١٧٨٩ كموعد زمني لا معنى له على الاطلاق ، لكنه كتسمية تاريخية يشير الى مجموعة من الاحداث الاجتماعية الهامة التي تقرر في حد ذاتها حدود ومجال نمط معين من الخبرات والصراعات والمواقف والافكار . المركز التاريخي الاجتماعي لا يمكن تمييزه تمييزا كافيا الا بالتسميات والاوصاف ذات المعنى (مثل قولنا « مركزا ليبراليا » أو « الظروف البروليتارية للوجود ، الخ) . وهكذا ، فان « الوجود الاجتماعي » هو منطقة كينونة ، أو مجال وجود لا يُحسَب لها حساب في نظرية الوجود (onthology) التقليدية التي لا تعترف إلا بالثنائية المطلقة بين الكينونة الخالية من المعنى من ناحية والمعنى من الناحية الأخرى . [1] نشأة من هذا النوع يمكن تمييزها بوصفها « نشأة ذات معنى » (-meaningful genesis = Sinngenesis) متباينة عن « النشأة الواقعية » (Factual genesisFaktizitats genesis) . ولو كان نموذج من هذا النوع يبقى في الذهن لدى تحديد العلاقة بين الكينونة والمعنى لما اعُتبرت الثنائية بين الكينونة والصحة (validity) ثنائية مطلقة في فلسفة العلوم وفلسفة الفكر ، بل لظهرت بدلا من ذلك سلسلة من التدرجات بين هذين القطبين ، من بينها حالات وسطية « كالكينونة المُغَلّفة بالمعنى » أو « الكينونة المتكيفة مع معنى » ، ولَوَجَدَتْ هذه الحالات مكانا لها في المفهوم الأساسي واندمجت فيه .

وفي رأينا أن الخطوة التالية لفلسفة العلوم هي أن تتغلب على طبيعتها الجزئية وذلك بأن « تدمج في ذاتها العلاقات العديدة بين الوجود والصحة (validity) أو (Sein und Geltung) كما اكتشفتها سوسيولوجيا المعرفة ثم أن تمنح اهتمامها لانماط المعرفة العاملة في منطقة كينونة تزخر بالمعنى وتؤثر على مقدار الحقيقة في الاقوال والتأكيدات ، وبهذا لا تحل سوسيولوجيا المعرفة محل فلسفة العلوم ، ولكن يظهر الى الوجود نوع جديد من فلسفة العلوم يأخذ بعين الاعتبار الوقائع (-facts) التي تكشف عنها سوسيولوجيا المعرفة .

المزيد من تأثيرات سوسيولوجيا المعرفة على فلسفة العلوم

بعد أن رأينا أن معظم بديهيات فلسفة الفكر وفلسفة العلوم السائدتين مأخوذة من العلوم الطبيعية القابلة للقياس كميا ، وأنها - اذا جاز التعبير - مجرد امتدادات للاتجاهات الخاصة بهذا الشكل من المعرفة ، أصبح واضحا أن مشكلة فلسفة الفكر لا بد أن تصاغ من جديد طبقا للنموذج المضاد من أنواع المعرفة المتعددة التي تتأثر قليلا أو كثيرا بعناصر الوجود . وننوي الآن أن نعبر ببعض الكلمات عن الصياغة الجديدة التي تصبح ضرورية حالما ندرك الصفة الجزئية لفلسفة الفكر التقليدية .

(1) Cf. the essay previously referred to, «Ideologische und sociologische, Interpretation geistiger Gebilde,» loc cit,

اكتشاف العنصر الفعال (activistic) في المعرفة

حسب التصور « المثالي » (idealistic) يُعْتَبَر التعرف غالبا فعلا « نظريا » بحتا ، بمعنى أنه إدراك صرف . وأصول هذه المقولة تكمن أولا في التوجه المذكور أعلاه نحو النماذج الرياضية (Mathematical models) ، وثانيا في الحقيقة القائلة أن « الحياة التأملية » هي مَثَل فلسفي أعلى موجود في خلفية هذا النمط من فلسفة العلوم . ولا نستطيع هنا أن نشغل أنفسنا بتاريخ هذا المثل الأعلى ، أو بأسلوب دخول هذا التصور التأملي المحض للمعرفة الى فلسفة العلوم (فهذا يتطلب دراسة ما قبل تاريخ المنطق الفلسفي ، ودراسة تحول العراف الى فيلسوف وكيف أخذ هذا الفيلسوف عن سلفه العراف مفهوم «الرؤ ياالصوفية الباطنية» (mystic vision) . يكفي أن نبين هنا أن هذا التقدير العظيم لما يتم ادراكه بالتأمل لاينجم عن الملاحظة«البحتة»لأفعال التفكير والتعرف ، وانما يصدر عن تسلسل هرمي للقيم مبني على فلسفة معينة في الحياة . إن الفلسفة المثالية (idealistic) التي تمثل هذا التراث التقليدي كانت تُصِرّ على أن المعرفة لا تكون نقية الا حين تكون معرفة نظرية صرفة . ولم تصبح الفلسفة المثالية فلسفة باطلة لدى اكتشاف : أولا ، أن نمط المعرفة المتمثل في النظرية الصرفة (pure theory) ليس الا جزءا صغيرا من المعرفة الانسانية ؛ وثانيا ، أنه بالاضافة الى ذلك يوجد نمط من المعرفة يستطيع فيه الناس أن يفعلوا وهم يفكرون ؛ وثالثا وأخيرا ، أن المعرفة لا تظهر في بعض الميادين المعينة إلا حين تكون هي ذاتها فعلا ، أي حين تكون النية الذهنية متغلغلة في الفعل ، بمعنى أن المفاهيم وجهاز التفكير خاضعة كلها لهذا التوجه الفعال(activistic orientation) وعاكسة له . ان ما يكشف عن الثراء النوعي للعالم في ميادين معينة ليس هو (الهدف المضاف الى الادراك) بل هو (الهدف الكامن في الادراك) . كذلك فان الحقيقة الواقعية التي يمكن التدليل عليها بواسطة فلسفة الظواهر ، وهي أن النشأة الفعالة الموجودة في هذه الميادين تتغلغل في بنية المنظور ولا تقبل الانفصال عنه ، هذه الحقيقة لم تستطع أن تردع فلسفة الفكر وفلسفة العلوم التقليديتين عن اهمال هذا النمط من المعرفة المندمجة في الفعل ، وعن اعتباره مجرد شكل مُدَنَّس (impure) من اشكال المعرفة (من المهم أن نلاحظ أن معاني هذه التسمية ، « معرفة مدنسه » ، تشير كما يبدو الى أصل سحري لهذا المصطلح) . ومن هنا فان المشكلة ليست في رفض هذا النمط من المعرفة منذ البداية ، بل في دراسة الاسلوب الذي ينبغي أن تعاد به صياغة مفهوم التعرف بحيث يمكن الحصول على المعرفة حين يكون الفعل الهادف مشمولا ومستخدما . وليس المقصود من هذه الصياغة الجديدة لمشكلة فلسفة الفكر هو فتح الابواب للدعاية ولأحكام القيمة في العلوم . على العكس ، حين نتحدث عن النية الذهنية (intentio animi) التي تلازم كل شكل من أشكال المعرفة ، وتؤثر في المنظور ، فاننا نشير الى بقايا العنصر الهادف في المعرفة ، البقايا التي لا يمكن إلغاؤها أو انقاصها والتي تظل باقية حتى بعد ازالة كل التقييمات والتعصبات المُدْرَكة الواضحة . ومن الواضح أن العلم (طالما ظل خاليا من

التقييم) ليس وسيلة للدعاية ، وليس الغرض منه نشر التقييمات ، بل تحديد الحقائق الواقعية . ان ما تود سوسيولوجيا المعرفة أن تكشف عنه هو أن المعرفة ، بعد أن تتحرر من عناصر الدعاية والتقييم ، تظل تحوي عنصرا فعالا يظل في معظمه خفيا ومستعصيا على الازالة ، ولكنه ، في أحسن الأحوال ، يمكن ، وينبغي الارتفاع به الى مجال ما يمكن السيطرة عليه .

العنصر المنظوري الأساسي في بعض انماط المعرفة

النقطة الثانية التي يجب أن نحيط بها علما هي أنه في بعض مناطق المعرفة الاجتماعية التاريخية ، علينا أن نعتبر أنه من الصواب والحتمي أن تحتوي نتيجة معينة على آثار من المكانة الاجتماعية للعارف . وليست المشكلة محاولة اخفاء هذه المنظورات أو في الاعتذار عن وجودها ، بل هي في كيف تظل المعرفة والموضوعية اشياء ممكنة مع وجود هذه المنظورات .

وليس من مصادر الخطأ أننا لا نحصل من الصورة البصرية لشيء ما في المكان إلا على مشهد منظوري يتفق مع طبيعة الحالة . وليست المشكلة كيف نحصل على صورة لا منظورية ، بل هي كيف يمكن ، حين نضع وجهات نظر متنوعة جنبا الى جنب ، أن نتعرف على كل منظور على حدة ، وبذلك يتم الوصول الى مستوى جديد من الموضوعية . وهكذا نصل الى النقطة التي يجب عندها إحلال وجهة نظر انسانية تخضع لحدود المنظور الانساني وتكافح باستمرار لتوسيع مجالها ، محل المَثَل الأعلى الزائف عن وجهة نظر مفصولة ومستقلة ولا شخصية .

مشكلة « مجال الحقيقة في حد ذاته »

لدى تفحصنا لفلسفة الحياة التي تعطى خلفية لفلسفة الفكر وفلسفة العلوم المثاليتين ، اتضح أن مفهوم عالم الحقيقة في حد ذاتها (الذي يوجد مسبقا للفعل التفكيري النفسي - التاريخي ، ومستقلا عنه ، والذي لا يوجد فيه أي فعل تَعَرُّفٍ مادي الا كمساهم فقط) هو آخر نتيجة متفرعة عن النظرة الثنائية الى العالم ، التي خلقت الى جانب عالمنا المتكون من أحداث مادية مباشرة عالما ثانيا باضافة بُعْدٍ آخر للوجود .

ان افتراض وجود مجال للحقيقة الصحيحة في ذاتها (وهو واحد من تفرعات عقيدة المُثُل) يهدف الى أن يفعل بالنسبة لفعل التعرف ، ما فعلته فكرة الحياة الأخرى أو فكرة ما يسمو عن مستوى البشر (the transcendental) بالنسبة للفلسفة الميتافيزيقية الثنائية في ميدان فلسفة الوجود : أي أنه يفترض وجود مجال من الكمال لا يحمل الندوب الموجودة في أصوله ، واذا ما قورنت به كل الاحداث والمناهج فانها تبدو محدودة وغير كاملة . زيادة على ذلك فانه كما حدث في الفلسفة الميتافيزيقية الروحية المتطرفة ، حين تَمَّ تصوُّر صفة « الكينونة الإنسانية » على أنها « كينونة انسانية وحسب » مجردة من كل ما هو حيوي أو جسدي أو تاريخي أو اجتماعي ، كذلك

قامت محاولة لاعلان تصور للمعرفة تختفي منه كل هذه العناصر الانسانية . ومن الضروري أن نثير السؤال ، مرة تلو الاخرى ، بشأن قدرتنا على تصور مفهوم للتعرف لا يأخذ في الحسبان كل التركيبة المعقدة للصفات التي يتميز بها الانسان ، وبخصوص كيف يمكننا ، من غير هذه الافتراضات المسبقة ، أن نفكر بمفهوم للتعرف ، فضلا عن أن نشترك فعليا في فعل التعرف

أما في العصور الحديثة ، فان هذه النظرة الثنائية في ميدان فلسفة الوجود (وقد نشأت هذه النظرة اول الأمر بقصد اثبات عدم كفاية « هذا » العالم) تخضع لمزيد من التحطيم التدريجي عن طريق البحث التجريبي . أما في فلسفة الفكر وفلسفة العلوم فان هذه النظرة الثنائية لا تزال قوية . ولكن بما أن الافتراضات المسبقة الأساسية في ميدان نظرية العلم ليست واضحة بهذا القدر تماما ، فقد اعتُقِد أن هذا المثل الأعلى بخصوص مجالٍ للصحة والحقيقة فوق الانسان وفوق الزمان لم يكن من الممكن أن ينشأ من نظرة المرء الى العالم ، وانما هو معلومة جوهرية ومطلب مسبق أساسي لتفسير ظاهرة « التفكير » . ان المقصود من هذا النقاش أن نبين أنه من وجهة نظر فلسفة الظواهر الفكرية (phenomenology of thought-) ليس من الضروري أن ننظر الى المعرفة وكأنها تطفل من عالم الاحداث الفعلية على مجال « الحقيقة في حد ذاته » . مثل هذا التفسير له في أحسن الاحوال قيمة التشجيع على استعمال أنماط التفكير المتمثلة في ٢ + ٢ = ٤ . أما تأملاتنا فتهدف على العكس الى توضيح أن مشكلة التعرف تصبح أكثر قابلية للفهم اذا تمسكنا بحزم بالمعلومات التي يتيحها لنا التفكير الواقعي الحقيقي الذي نمارسه باستمرار في هذه الدنيا (والذي هو النوع الوحيد من التفكير الذي نعرفه ، كما أنه مستقل عن هذا المجال المثالي) ، واذا تقبلنا ظاهرة التعرف على أنها فعل يقوم به كائن حي . بكلمات أخرى ، ان سوسيولوجيا المعرفة تدرس فعل التعرف والادراك طبقا للنماذج التي يطمح اليها بصفته الوجودية والمعنوية ، ليس كادراك بالبصيرة للحقائق « الأبدية » ناجم عن دافع تأملي ونظري صرف ، أو كنوع ما من الاسهام في تلك الحقائق (كما لا يزال شيلر scheler يعتقد) ، بل كأداة للتعامل مع أوضاع الحياة موضوعة تحت تصرف نوع معين من الكائنات الحية وفي ظل ظروف حياتية معينة . كل هذه العوامل الثلاثة : (١) طبيعة وبنية منهج التعامل مع أوضاع الحياة ، (٢) تركيبة الشخص نفسه (بمظاهرها البيولوجية والتاريخية ـ الاجتماعية) ، (٣) الخاصة المميزة لظروف الحياة ولاسيما مكانة المفكر ومركزه ـ هذه العوامل الثلاثة كلها تؤثر في نتائج الفكر كما تؤثر على مفهوم الحقيقة الذي يتمكن هذا الكائن الحي من تكوينه باستعمال نتائج الفكر .

ان تصور المعرفة بصفتها فعلا عقلانيا لا يكتمل الا حين يتخلص من كل أثر للعوامل الانسانية التي ساعدت في تكوينه ـ هذا التصور له ، كما أشرنا سابقا ، قيمة توجيهية عظمى في تلك الميادين التي يمثلها ٢ + ٢ = ٤ ، حيث يمكن التدليل عن طريق فلسفة الظواهر على الوجود

الفعلي للصفات المذكورة أعلاه . لكن هذا التصور يصبح مُضَلِّلاً وميالا لاخفاء الظواهر الجوهرية في الميادين الأوسع لما يمكن معرفته . واذا أُهْمِل العنصر الانساني التاريخي في هذه الميادين تصبح نتائج الفكر ممسوخة مسخا كاملا .

ان الدليل المستند الى فلسفة الظواهر والمأخوذ من نماذج الفكر الموجودة هو وحده الذي يمكن استخدامه كحجة لدعم أو دَحْض مفاهيم معينة موجودة في المعرفة . أما الدوافع المتنكرة النابعة من نظرة معينة الى الحياة ، فلا تأثير لها على القضية . وليس ثمة سبب يدعونا ، في فلسفة الفكر ، للابقاء على احتقار الاشياء الجسدية والزمانية والحركية ، هذا الاحتقار الذي يتميز به ذلك النوع من الانسان المفروض أنه موجود في الفلسفة « المثالية » . وفي الوقت الحاضر يقف نمطان من المعرفة كل في مواجهة الآخر وكلٌ له أهميته الخاصة ، كما يوجد تبعا لذلك احتمالان لتفسيرات المعرفة نابعين من فلسفة الفكر ومن فلسفة العلوم . ومن الخير في الوقت الحاضر أن نبقي هذين المدخلين منفصلين ، وأن نبرز ونوضح الخلافات بينهما بدل أن نقللها الى الحد الأدنى . وعن طريق المحاولة والخطأ فقط سيتضح أي من هذين المنطلقين أصح ، كما سيتبين ان كنا سنتقدم اذا اتخذنا ـ كما حدث من قبل ـ نمط المعرفة المنفصل عن الوضع الانساني كنقطة انطلاق واعتبرنا نمط المعرفة المرتبط بالوضع الانساني نمطا ثانويا وغير ذي أهمية ، أم أننا سنتقدم اذا فعلنا العكس واعتبرنا نمط المعرفة المفصول عن الوضع الانساني نمطا هامشيا وحالة خاصة من حالات المعرفة المرتبطة بالوضع الانساني .

ولو بحثنا الاتجاهات الممكنة في فلسفة العلوم ، اذا اتجهت هذه الفلسفة نحو النموذج الفكري الثاني (المذكور في الفقرة السابقة) واعترفت بالتحديد الوضعي — Situational determination اللازم لأنماط معينة من المعرفة وجعلت من ذلك أساسا للمزيد من التأملات ، فاننا سنواجه اختيارين ممكنين . وعلى العالِم الذي يواجه هذه الحالة أن يوضح قبل كل شيء كل المضامين الأخرى الممكنة في مشكلته ، وأن يشير الى كل الاحتمالات التي يمكن أن تدخل في مجال رؤياه . وعليه أيضا أن يكتفي بالتأكيد فقط على ما يستطيع بأمانة أن يقرره في ظل المرحلة الحالية من تعمقه في المشكلة . ان وظيفة المفكر حين تبرز مشكلة لأول مرة ، ليست في أن يصدر حكما بأي ثمن ، بل أن يدرك ويعترف أن البحث لا يزال جاريا . عليه ألا يتحدث الا عما أصبح قابلا للادراك بشكل واضح . وحين يصل الى هذه المرحلة فانه يستطيع أن يتبع واحدا من خيارين .

الاتجاهان المفتوحان أمام فلسفة العلوم .

يؤكد أحد الاتجاهين اللذين تتبعهما فلسفة العلوم هيمنة التحديد الوضعي ، كما يقيم الدليل على أن هذا العنصر غير قابل للاستئصال مهما تقدمت المعرفة الاجتماعية ، وأنه لذلك قد تظل وجهة نظر الانسان الخاصة به علامة مميزة لمركزه . وهذا يفرض علينا اعادة النظر في الأساس

النظري للمعرفة ، بواسطة افتراض وجود بنية علائقية في صلب المعرفة البشرية (تماما كما تم الاعتراف دون أدنى شك بالطبيعة المنظورية الأساسية في الأشياء التي يتم إدراكها بصريا) .

هذا الحل لا يعنى ضمنا التخلي عن مبدأ الموضوعية الأساسي ، أو عن امكان التوصل الى قرارات في النزاعات الواقعية ، كما لا يعنى تقبل الفلسفة الخداعية (illusionism) التي تَدَّعي أن الاشياء ليست سوى مظاهر خادعة ولا يمكن البت في حقيقة شيء منها . لكن هذا الحل يعنى ضمنا أن الموضوعية والقدرة على التوصل الى قرارات لا يمكن الحصول عليهما الا بأساليب غير مباشرة . ليس في نيتنا أن نقرر أن الاشياء لا توجد ، أو أنه لا جدوى من الاعتماد على الملاحظة . لكننا نريد القول أن الاجابات التي نتوصل اليها للأسئلة التي نطرحها بخصوص موضوع البحث هي ، في حالات معينة وطبقا لطبيعة الاشياء ، اجابات غير ممكنة الا في حدود منظور الملاحِظ . وحتى هنا لا تكون النتيجة نسبية بمعنى أن أي تأكيد فيه من الصلاحية والصدق ما في أي تأكيد آخر . ان العلائقية كما نستعملها تقرر أن كل تأكيد لا يمكن أن يصاغ الا علائقيا ، أي تبعا لعلاقاته بأمور أخرى . ولا يصبح الأمر نسبيا الا حين يربط بالمثل الأعلى القديم الجامد غير المتغير (Static) بخصوص الحقائق الابدية غير المنظورية المستقلة عن الخبرة الذاتية للملاحِظ ، وحين يصدر عليه حكم على أساس هذا المثل الأعلى الغريب الخاص بالحقيقة المطلقة .

في حالة الفكر الخاضع لتأثيرات الوضع يصبح للموضوعية معنى جديدا كل الجدة ومختلفا كل الاختلاف : — (أ) ثمة قبل كل شيء الحقيقة القائلة أنه حين يكون الملاحظون المختلفون قد شبوا في نفس النظام وانغمروا به فانهم ـ على أساس تطابق جهاز المفاهيم والمقولات لديهم ، ومن خلال جو النقاش المشترك الذي يوجده ذلك التطابق ـ يصلون الى نتائج متشابهة ، ويتمكنون من ازالة ما يشذّ عن هذا الاجماع بصفته شيئا خاطئا ، (ب) وقد قام حديثا اعتراف بالحقيقة القائلة أنه حين يكون للملاحظين منظورات مختلفة ، فان « الموضوعية » لا يمكن الوصول اليها الا بأسلوب غير مباشر . في هذه الحالة ، إن ما يتم ادراكه ادراكا صحيحا ولكن بشكل مختلف بواسطة كل من المنظورَيْن ينبغي أن يُفْهَم في ضوء الاختلافات البنيوية في هذين النموذجَينْ المختلفين في الادراك . ولا بد من بذل الجهد لايجاد معادلة تتم بواسطتها ترجمة نتائج أحدهما الى نتائج الآخر ، ولاكتشاف قاسم مشترك بين استنتاجاتهما . وحين يتم العثور على هذا القاسم المشترك يصبح من الممكن فصل الاختلافات التي لا مفر منها في وجهتي النظر عن العناصر التي تُفْهَم فهما اعتباطيا وخاطئا والتي ينبغي هنا أن تعتبر أخطاء .

هذا الجدل والخلاف بخصوص الاشياء المُدْرَكة بصريا (الاشياء التي لا يمكن ، حسب طبيعة الحالة ، النظر اليها الا وهي ضمن منظور ما) لا يمكن حسمه والبت فيه باقامة وجهة نظر لا منظورية (لأن هذا مستحيل) . لكن يمكن حسمه حين يتفهم المرء ، على ضوء رؤيته المحكومة

بوضعه الخاص ، لماذا يتخذ الشيء مظهرا مختلفا كلما اختلف وضع الشخص . كذلك فان الموضوعية ، في ميداننا أيضا ، تتحقق بترجمة منظور ما الى منظور آخر . ومن الطبيعي أنه لا بد أن نسأل هنا عن أي وجهات النظر المختلفة أفضل ؛ ولهذا السؤال أيضا يوجد ميزان ومقياس . فكما هو الامر في حالة المنظور البصري ، حيث تتميز بعض المراكز بالقدرة على كشف الملامح الحاسمة في الشيء ، كذلك تُمنَح الافضلية هنا للمنظور الذي يعطي الدليل على أنه في معالجته للمواد التجريبية يكون أوسع المنظورات شمولا وأكثرها ثمارا .

وبامكان فلسفة العلوم أن تسلك طريقا ثانيا بتأكيد الحقائق الواقعية التالية : يمكن أن يُوَجَّه الدافع الى البحث في سوسيولوجيا المعرفة بحيث لا يُعْتَبَر مفهوم « التحديد الوضعي » مفهوما مطلقا ، بل يمكن توجيهه بطريقة تجعل اكتشاف عنصر التحديد الوضعي في وجهات النظر المدروسة خطوة اولى نحو حل مشكلة التحديد الوضعي نفسها . حالما أحدد هوية وجهة نظر تعتبر نفسها وجهة نظر مطلقة وأكتشف أنها لا تمثل الا زاوية معينة للرؤية ، فانني أُحَيِّد طبيعتها الجزئية بمعنى معين . ان معظم نقاشنا السابق لهذه المشكلة كان يتحرك بعفوية تامة في اتجاه تحييد التحديد الوضعي ومحاولة الارتفاع فوقه . وكل الأفكار التالية تسير في هذا الاتجاه : فكرة التوسع المستمر في قاعدة المعرفة ، وفكرة الاتساع المستمر في النفس ، وفكرة اندماج وجهات النظر الاجتماعية المتنوعة في عملية المعرفة ـ الملاحظات المبنية كلها على حقائق تجريبية ـ وفكرة علم الوجود الشامل لكل شيء والذي يجب أن يُسْعى اليه . ان هذا الميل (نحو تحييد التحديد الوضعي) الظاهر في التاريخ الاجتماعي والفكري قويّ الارتباط بعمليات الاتصال بين الجماعات والتفسيرات الجماعية . وفي مرحلته الأولى يُحَيِّد هذا الاتجاه وجهات النظر المتنوعة المتضاربة (أي أنه يجردها من صفتها المطلقة) ، وفي المرحلة الثانية يخلق من هذا التحييد قاعدة لرؤيا أكثر شمولا وأسهل استعمالا . ومن المفيد أن نلاحظ أن بناء قاعدة أعرض يرتبط بدرجة أعلى من التجريد ، ويميل بدرجة متزايدة الى اعطاء الظواهر التي نهتم بها شكلا رسميا . وهذا الاتجاه نحو الشكلية (اعطاء شكل رسمي) يتكون بشكل أساسي من اعطاء مهمة تحليل التأكيدات (الاقوال) المادية النوعية التي تؤدي الى اتجاه معين مركزا أدنى ، واحلال وجهة النظر الوظيفية الصرفة المبنية على شاكلة النموذج الميكانيكي الصرف محل أسلوب وصف الظواهر وصفا نوعيا وشكليا . هذه النظرية عن التجريد المتزايد سوف تُسَمّى نظرية النشأة الاجتماعية للتجريد . وطبقا لهذا المنشأ السوسيولوجي للتجريد (الذي يمكن ملاحظته في بروز وجهة النظر السوسيولوجية نفسها) فان الاتجاه نحو مرحلة أعلى من التجريد هو أمر ملازم لاندماج جماعات اجتماعية . ان المقدرة على التجريد لدى الافراد والجماعات تنمو بمقدار ما يصبحون أجزاء من جماعات ومنظمات متكونة من عناصر متباينة وداخلة في وحدات جماعية أوسع وأشمل وقادرة على

امتصاص الجماعات المحلية أو الخاصة . لكن هذا الاتجاه نحو مسوى أعلى من التجريد لا يزال منسجما مع نظرية التحديد الوضعي للفكر ، لأن الشخص الذي ينشغل بالتفكير ليس أبدا « عقلا » مطلقا مستملا في حد ذاته ، بل هو شخص يظل دائما يزداد شمولا ، ويظل يُحَيِّد وجهات النظر المادية الخاصة السابقة .

كل المقولات التي صيغت من قِبَلِ السوسيولوجيا الرسمية صياغة مبررة هي نتائج لهذه العملية التحييدية والشكلية . والنتيجة المنطقية لهذا الأسلوب هي أنه في النهاية لا يرى سوى جهاز شكلي يعمل آليا . وهكذا ، ولنذكر مثالا توضيحيا من السوسيولوجيا الشكلية ، فان السيطرة هي مقولة لا يمكن استنتاجها تجريديا الا من المراكز المادية للأشخاص المعنيين (اي المسيطِر والمسيطَر عليه) ، لأن السوسيولوجيا الشكلية تكتفي بتأكيد العلاقة البنيوية المتبادلة (أي الجهاز الآلي) في السلوك الموجود في عملية التفاعل . وهي تفعل هذا بالعمل طبقا للمفاهيم مثل الاخضاع والتبعية ، والتسلط ، والقوة ، والطاعة ، والقابلية للاخضاع ، الخ . ان المحتوى النوعي للسيطرة بشكلها المادي (وهو يضع « السيطرة » مباشرة ضمن اطار تاريخي) لا يمكن التوصل اليه من خلال هذه الصيغة ، ولا يمكن تصويره بشكل كاف الا اذا أتيح للمسيطروالمسيّطر عليه أن يتحدث كل منهما عما كانت عليه خبرته في واقع الأوضاع التي عاشا فيها. لأنه حتى التعريفات الرسمية التي نكتشفها لا توجد في فراغ ، بل هي تنشأ من المشاكل المادية في وضع ما . عند هذه النقطة تظهر الفكرة (وهي بالطبع تحتاج الى اثبات بالتفصيل) التي تقول ان المشكلة المنظورية معنية بصورة رئيسية بالجانب النوعي لظاهرة ما. ولكن لأن محتوى الظاهرة الاجتماعية-الفكرية هو بصورة رئيسية محتوى ذو معنى، ولأن المعنى يتم ادراكه بأفعال الفهم والتفسير، فانه يمكننا القول أن المشكلة المنظورية في سوسيولوجيا المعرفة تشير قبل كل شيء إلى ما هو قابل للفهم في الظواهر الاجتماعية. ولسنا نشير بهذا الى عالم محدود بشكل ضيق. ان أبسط الحقائق في المجال الاجتماعي تفوق في التعقيد العلاقات الشكلية الصرفة، ولا يمكن فهمها الا بالرجوع الى المحتويات والمعاني النوعية. باختصار ان مشكلة التفسير مشكلة أساسية.

حتى حيث تبلغ الشكلية (Formalization) أقصى مداها ، وحيث نكون مهتمين بالعلاقات فقط ، فانه يظل يوجد حد أدنى من الدليل على الاتجاه العام لاهتمام الباحث ، وهذا الاهتمام لا يمكن إزالته كليا . فعلى سبيل المثال ، حين ميَّزَ ماكس فيبر -(Max Weber) خلال تصنيفه لنماذج السلوك بين السلوك « العقلاني الهادف» والسلوك « التقليدي » فانه كان لا يزال يعبر عن وضع جيلٍ كانت جماعةٌ فيه قد اكتشفت الميول العقلانية في الرأسمالية وأكدت على قيمة هذه الميول ، بينما كانت جماعة أخرى فيه تُسَيِّرُها دوافع سياسية قد اكتشفت أهمية ما هو تقليدي واعتبرته ذا قيمة أهم من قيمة الميول العقلانية . ان الاهتمام بمشكلة أنماط السلوك هو نفسه ناشيء

عن هذا الوضع الاجتماعي الخاص . وحين نجد أن هذين النموذجين من السلوك كانا قد اختيرا دون غيرهما وتم تشكيلهما (formalized) في هذا الاتجاه بالذات ، فاننا يجب أن نبحث عن أصل هذا الميل الى التجريد في الوضع الاجتماعي المادي للحقبة التي كانت مشغولة بظاهرة السلوك كما تُرى من هذه الزاوية . ولو حاول عصر آخر أن يوجد تنظيما منهجيا شكليا لنماذج السلوك لتوصل دون شك الى نماذج سلوك أخرى . وفي وضع تاريخي آخر من الممكن العثور على تجريدات مختلفة يتم اختيارها من التركيبة المعقدة الكلية للأحداث . وفي رأينا أن سوسيولوجيا المعرفة بفضل ما لها من أسس ليست بحاجة الى أنكار وجود أو احتمال وجود فكر تجريدي شكلي ، لكن لا بد لها في هذا المجال أيضا أن تبين أن الفكر ليس مستقلا عن « الوجود » ، لأن الفكر ليس ذاتا فوق ـ اجتماعية أو فوق ـ انسانية تعبر عن نفسها كشيء « في حد ذاته » ضمن هذا التصنيف للنماذج . الأصح هو أن التحييدات للفروق النوعية في وجهات النظر المختلفة التي تنشأ في بعض الاوضاع المحددة ، هذه التحييدات تؤدي الى خطة للتوجه لا تتيح الا لبعض المكونات البنيوية والشكلية في الظواهر أن تبرز في طليعة الخبرة والفكر . وهذه العملية يمكن ملاحظتها بشكل بدائي في قواعد الاتيكيت والعلاقات الاجتماعية التي تظهر بشكل عفوي لدى قيام اتصال بين جماعات مختلفة . هناك أيضا ، كلما كانت الاتصالات مؤقتة سريعة الزوال يقل الاهتمام بالفهم النوعي للعلاقة المتبادلة ، ويُشكِّل هذا الاهتمام الى حد يصبح معه « مقولة سوسيولوجية شكلية » لا تدل ، ان صح التعبير ، الاعلى الدور الدقيق لهذه العلاقة . الفريق الآخر لا يُنْظَر له الا كمجرد « سفير » أو « غريب » أو « قاطع التذاكر في قطار » . وفي التعامل الاجتماعي يقتصر رد فعلنا تجاه الطرف الآخر على هذه الصفات . بكلمات أخرى ، ان اعطاء الصفة الشكلية -(Formalized) لهذه الحالات هو نفسه تعبير عن أوضاع اجتماعية معينة ، كما أن الاتجاه الذي تسير فيه الشكلية (سواء اخترنا ، كما نفعل في حالة « السفير » وظيفته كممثل سياسي ، أو سواء اخترنا ، كما نفعل في حالة « الغريب » صفاته العرقية) يعتمد على الوضع الاجتماعي الذي يدخل ولو بشكل مخفف ضمن المقولات التي نستعملها . وبنفس الطريقة ، يمكننا أن نلاحظ أن القانون الشكلي -(Formalized-) في فلسفة التشريع يحل محل العدالة غير الشكلية التي تنجم من قضايا مادية وتمثل حكما نوعيا مأخوذا من الوضع ومعبرا عن احساس المجتمع بما هو حق كلما وصل فيه اقتصاد المقايضة الى النقطة التي يكون وجوده فيها معتمدا على المعرفة المسبقة بما سيكون عليه القانون . ومن الآن فصاعدا فان اعطاء كل حالة حقها الكامل في أن تكون فريدة بشكل مطلق هو أقل أهمية من ضرورة تزايد الدقة في تصنيف كل حالة ووضعها ضمن مقولات شكلية ومرسخة سلفا .

وكما بينا من قبل ، لسنا حتى الآن في مركز يتيح لنا أن نقرر في اتجاه أي من الخيارين المذكورين أعلاه ستسير النظرية العلمية للمعرفة تحت ضغط طبيعة المعلومات التجريبية . لكن

علينا في كِلْتَيْ الحالتين أن نحسب حساب التحديد الوضعي كعامل أصيل في المعرفة ، كما علينا أن نحسب حساب النظرية العلائقية ونظرية تغير أساس الفكر . كما أنه علينا في كِلْتَيْ الحالتين أن نرفض الفكرة القائلة بوجود « مجال للحقيقة في حد ذاتها » على أساس أنها نظرية هدامة وغير قابلة للتبرير . ومن المفيد أن نلاحظ أن العلوم الطبيعية تبدو من نواحي كثيرة في وضع مشابه جداً ، وخصوصاً إذا استخدمنا كقاعدة للمقارنة التفسير الذي يعرضه بذكاء كبير و . وستفال (W.Westphal) بخصوص الورطة الحالية للعلوم . وطبقاً لهذا التفسير ، فقد اكتُشِفَ أن معايير القياس التقليدية ، كالساعة وما شابهها ، واللغة اليومية المرافقة لها ، لم تعد ممكنة وصالحة للاستعمال إلا في خطة التوجه اليومي المألوف . وحينما تم هذا الاكتشاف صار يُفْهَم أنه في نظرية الكم (The quantum theory) ، مثلاً ، حيث نتعامل بقياس الالكترونات ، يستحيل أن نتحدث عن نتيجة للقياس تصاغ بشكل مستقل عن أداة القياس المستخدمة . لأن أداة القياس في هذه الحالة تُفَسَّر على أنها شيء يؤثر في حد ذاته تأثيراً ينسجم مع طبيعته على مركز وسرعة الالكترونات التي تقاس . ومن هنا نشأت الفكرة القائلة أن مقاييس المركز والسرعة لا يمكن التعبير عنها إلا بـ « علاقات غامضة وغير محددة (هايزنبرغ Heisenberg) » ، ولا توضح إلا درجة الغموض وعدم التحديد . زيادة على ذلك ، فانِ الخطوة التي تأتي بعد هذه الفكرة هي إنكار صحة القول الذي كان وثيق الصلة بالأسلوب الفكري القديم ، والذي مؤداه أن الالكترونات في حد ذاتها لا بد أن يكون لها في الواقع مسارات محددة جداً . ويقوم الانكار على أساس أن مثل هذه الأقوال الصحيحة في حَدّ ذاتها تنتمي الى ذلك النمط من الأقوال الخالية تماماً من المحتوى ، والتي تعطى حقاً صورة من نوع ما لا يتم التوصل اليها إلا بالحدس ، لكنها فارغة تماماً من المحتوى لأنها لا تصلح أساساً لبناء أية نتائج . كذلك كان يُعْتَقَد أن نفس الشيء ينطبق على الافتراض القائل أن الأجسام المتحركة لا بد أن تكون لها سرعة مطلقة . لكن بما أنه ، طبقاً لنسبية أينشتاين ، لا يمكن من ناحية المبدأ تحديد هذه السرعة ، فان هذا الافتراض ينتمي بنفس المقدار ، وفي ضوء النظريات الحديثة ، الى نفس الأقوال الفارغة المتمثلة في الفرضية التي تزعم أنه يوجد بالاضافة الى عالمنا عالم آخر لا يمكن ، حسب طبيعة الأشياء ، أن تصل اليه خبرتنا .

ولو تابعنا هذه الاتجاه في التفكير الذي هو في علائقيته غير الواضحة شبيه الى حد مذهل باتجاهنا ، فانه سيبدو أن إقامة الفرضية المنطقية القائلة بوجود وصحة « مجال للحقيقة في حد ذاتها » أمر يصعب تبريره ، تماماً كما يصعب تبرير كل الثنائيات الوجودية الفارغة التي ذكرناها لِتَوِّنا . لأنه طالما أننا لا نرى في عالم المعرفة التجريبية بكامله إلا الأشياء التي يمكن تحديدها علائقياً ، فان صياغة مجال للأشياء « الصحيحة في حد ذاتها » ليست لها أية أهمية بالنسبة لعملية التعرف .

٥ ـ المشاكل التقنية في البحث السوسيولوجي ـ التاريخي في ميدان سوسيولوجيا المعرفة .

أهم عمل لسوسيولوجيا المعرفة في الوقت الحاضر هو أن تثبت قدرتها على القيام بالبحث الفعلي في الميدان السوسيولوجي ـ التاريخي . وعليها في هذا الميدان أن تتوصل الى معايير للدقة لِتُرَسِّخ بها الحقائق التجريبية ، وَلِتُحْكِمَ سيطرتها على تلك الحقائق ؛ كما أن عليها أن تخرج من مرحلة التعامل مع الأفكار التي يتم التوصل اليها بالحدس وبطريقة غير منتظمة ، ومن مرحلة التعامل مع التعميمات الواسعة (كالتعميم الذي يشير الى ثنائية غير واضحة المعالم كالقول بأن هذا تفكير بورجوازي وذاك تفكير بروليتاري ، الخ) ، مع أن تجاوز هذه المرحلة قد يعني التضحية بالوضوح الذي تتخذه هذه السوسيولوجيا شعاراً لها . ولكي يتحقق لها التخلص من هذه المرحلة ، تستطيع سوسيولوجيا المعرفة ، بل يجب عليها أن تتعلم من طرق ونتائج المنهج الدقيق الذي تستخدمه الدراسات الفيلولوجية (أي دراسات فقه اللغة المقارن) ، وأن تتعلم من الطرق المستخدمة في تاريخ الفن ولا سيا فيا يخص تتابع الأساليب الفنية .

الطرق التي يستخدمها تاريخ الفن لتحديد « زمان » و« مكان » الأعمال الفنية هي طرق متقدمة جداً ، ويمكن أن يستفاد منها الكثير بعد أن نُجْرِي فيها التغييرات الضرورية . والوظيفة الرئيسية للبحث الذي تقوم به سوسيولوجيا المعرفة في هذا الميدان هي أن تحدد وجهات النظر المختلفة التي تنشأ بالتدريج في تاريخ الفكر وتظل تتغير باستمرار .

ويتم تحديد وجهات النظر المختلفة هذه بطريقة ربطها بمصادرها الأصلية . وهذا يقتضي بناء تصور واضح لمنظور كل نتاج فكري ، وربط المنظور الذي يتم تحديده بهذه الطريقة بتيارات الفكر التي هو جزء منها . ويجب أيضاً ربط التيارات الفكرية هذه بالقوى الاجتماعية التي توجدها وتحددها (وهذه الخطوة لم تنفذ بعد من قبل تاريخ الفن في ميدانه الخاص) .

إن عملية ربط الأشياء بمصادرها يمكن أن تتم على مستويين . المستوى الأول (Sinngemasse zurechnuq) يعالج المشاكل العامة للتفسير . وفيه يعاد بناء الأساليب المتكاملة للفكر وللمنظورات ، ويتم ارجاع العبارات المفردة وسجلات الفكر ذات العلاقة الى اصولها حتى يتم الوصول الى النظرة المركزية الشاملة للعالم التي هي تعبير عنها (Weltanshauung) . وهذا المستوى يوضح النظام الكامل الموجود ضمناً في الاجزاء المبعثرة غير المترابطة من ذلك النظام الفكري . كما أنه يكشف النقاب عن الوحدة في وجهة النظر التي تنتظم أساليب الفكر التي لا تكون بشكل صريح جزءاً من نظام فكري مغلق . وحتى حين يتم عمل كل هذا ، فان مشكلة ربط الأشياء بمصادرها على هذا المستوى لا تكون قد حُلَّت تماماً

بعد . فلو نجحنا على سبيل المثال في اظهار أن معظم النشاطات الفكرية ونتائجها في النصف الأول من القرن التاسع عشر يمكن ، من حيث معانيها ، أن تُنْسَبَ إلى القطبين الفكريين الرئيسيين حينذاك وهما الفكر « الليبرالي » والفكر « المحافظ » ، فان المشكلة ستظل قائمة بخصوص ما اذا كان هذا الربط الصريح بوجهة نظر مركزية والذي يتم في المستوى الفكري المحض ، يتطابق فعلا مع الوقائع . انه من الممكن تماماً أن ينجح الباحث في أن يبني من عبارات جزئية متفرقة نظامين فكريين مغلقين ومتناقضين هما الفكر المحافظ من ناحية والفكر الليبرالي من ناحية أخرى ، مع أن المحافظين والليبراليين قد لا يكونون في واقع الحال يفكرون بتلك الطريقة أبداً .

أما المستوى الثاني الذي يتم فيه ربط الأشياء بمصادرها (faktizitatszurechnung) فيعمل حسب الخطوات التالية : فهو يفترض أن النمطين الفكريين المثاليين اللذين بُنِيَا بالطريقة الموصوفة في الفقرة السابقة هما منطلقان فكريان لا غنى للبحث عنهما ، ثم يتساءل الى أي مدى كان المحافظون والليبراليون فعلاً يفكرون طبقاً لهما ، وإلى أي حد كان هذان النمطان يتحققان في الحالات الفردية . كل مؤلف من مؤلفي العصر تتاح لنا دراسته ينبغي أن يُدْرَس من وجهة النظر هذه ، ويجب أن يتم الربط في كل حالة على أساس التداخلات والتعارضات في وجهات النظر التي يتم العثور عليها في أقواله .

أن التنفيذ المتناسق الثابت لعملية الربط هذه يعطي في آخر الأمر الصورة المادية لما حدث فعلاً في مسيرة التطور واتجاهها ، كما يكشف عن التاريخ الفعلي لهذين الأسلوبين في التفكير . هذه الطريقة تعطي أكبر قدر ممكن من الثقة في الصورة التي تعيد بناءها عن التطور الفكري ، لأنها تحلل ما كان في أول الأمر مجرد انطباع عاجل عن مسيرة التاريخ الفكري الى عناصره الدقيقة . هذه الطريقة تجعل من الممكن اعادة بناء الواقع الحقيقي عن طريق اخضاع ذلك الانطباع لمعايير دقيقة . وبهذا تنجح فيما بعد في تمييز القوى المجهولة وغير المدروسة والفعالة في تاريخ الفكر . وهي ، على كل حال ، تفعل هذا ليس بمجرد التخمينات بشكلها العاري ، وليس بالأسلوب القصصي (الذي لا يزال المستوى المتبع في تاريخنا السياسي والثقافي) ، ولكن بأسلوب التحديد المدروس للوقائع . وبالطبع لدى القيام بتفحص التفاصيل فان الكثير مما كان يبدو في السابق أمراً يقينيا يصبح أمراً مشكوكا في صحته . وهكذا ، على سبيل المثال ؛ قد يقوم جدل كبير بخصوص الأسلوب الذي ينبغي أن تنسب اليه النماذج المختلطة نظراً لاجتماع النقيضين في كل منها . ان هذا لا ينكر فائدة وجدوى الطريقة التاريخية في دراسة الاساليب الفنية ، بل هو يدعمها ويزيدها قوة حين يثير الأسئلة بخصوص ما اذا كان عمل فنان ما ينبغي أن ينسب إلى عصر النهضة أو إلى الاسلوب الباروكي (وهو أسلوب زخرفي كان سائداً في القرن السابع عشر) .

حين يتم التعرف على بنْيَتيّ أسلوبين وعلى ميولهما ، فانه يصبح لزاما علينا أن نوضح ارتباطاتهما السوسيولوجية . ونحن كعلماء اجتماع (sociologists) لا نحاول أن نشرح أشكال وأنواع الفكر المحافظ مثلا فقط بالرجوع الى النظرة الشاملة إلى العالم (weltanschuung) لدى المحافظين. على العكس ، نحن أولاً نهدف إلى استنتاجها من تركيبة الجماعات والطبقات التي تعبر عن نفسها بذلك النمط الفكري ، وثانياً، نحن نهدف الى شرح النزوع إلى التطور واتجاه ذلك التطور في الفكر المحافظ من خلال الوضع البنيوي والتغيرات التي تصيب هذه البنية حين تصبح جزءاً من كُلٍّ أكبر محكوم تاريخياً (كألمانيا مثلاً) ، ومن خلال المشاكل المتنوعة التي تنجم عن التغير في البنية .

حين تستمر سوسيولوجيا المعرفة في أخذ كل النماذج المتنوعة للمعرفة بعين الاعتبار (وهذه النماذج تتراوح بين الانطباعات الحدسية الأولى من جهة والملاحظة الموجهة من جهة أخرى) فانها تقصد من وراء ذلك الوصول الى فهم منهجي منتظم للعلاقة بين الوجود الاجتماعي والفكر . ان الحياة الكلية لجماعة تاريخية - اجتماعية ما تعرض نفسها على شكل صورة مركبة تعتمد العناصر فيها بعضها على بعض ، وليس الفكر سوى تعبير عنها ، أما العنصر الاساسي فيها فهو التفاعل بين هذين الوجهين للحياة . ولكي نفهم هذه الصورة المركبة لا بد أن نتابع بالتفصيل الترابطات والتداخلات الموجودة فيها .

العلماء الذين يتعمدون استخدام طرق مدروسة في ابحاثهم المحددة لمعالجة المواضيع المادية يقفون في مقدمة الذين يعملون على الارتفاع بمستوى سوسيولوجيا المعرفة ومستوى التاريخ السوسيولوجي للأفكار . والجدل الذي يثار حول مشاكل معينة في ربط الاشياء والأفكار بمصادرها الأولى في سوسيولوجيا المعرفة ، هو دليل على الانتقال من مرحلة التخمينات . الانطباعية الى مرحلة البحث التجريبي الفعلي .

٦ - عرض موجز شامل لتاريخ سوسيولوجيا المعرفة

أهم الأسباب التي أدت لظهور سوسيولوجيا المعرفة عولجت في الصفحات السابقة ولأن سوسيولوجيا المعرفة نظام للبحث والدراسة ناجم عن مقتضيات التطور الاجتماعي، فمن الواضح ان المواقف والخطوات الفكرية التي أدت اليه كانت قد تكونت ببطء، وفي ظل ظروف كثيرة التنوع، وفي أوقات مختلفة. ويجب علينا هنا أن نكتفي بذكر أهم الأسماء والمراحل في تاريخ سوسيولوجيا المعرفة. في واقع الأمر فانها ظهرت أول الأمر مع ماركس (Marx) الذي وصل الى لب الموضوع في موجزه الذي له دلالات واسعة وعميقة. وعلى كل حال، فإن سوسيولوجيا المعرفة تظل في أعماله غير متميزة عن محاولاته لكشف القناع عن الزيف في الايديولوجيات، إذ أن

الطبقات الاجتماعية كانت بالنسبة له حاملة لواء الايديولوجات . زيادة على ذلك ، مع أن النظرية الايديولوجية ظهرت ضمن إطار معين لتفسير التاريخ ، فانها لم تكن أُخْضِعَتْ، بعد لدراسة منتظمة ثابتة . المصدر الآخر للنظرية الايديولوجية الحديثة ولسوسيولوجيا المعرفة يمكن العثور عليه في تلك الومضات الفكرية النافذة التي أطلقها نيتشه (Neitzschie) الذي كان قد جمع بين ملاحظات مادية في هذا الميدان ونظرية للدوافع ونظرية للمعرفة تُذَكّر المرء بالفلسفة البراجماتية (التي تتخذ من النتائج العملية مقياساً لتحديد قيمة الأفكار الفلسفية وصحتها). وقد قام نيتشة أيضاً بمحاولة ربط الأفكار بمصادرها السوسيولوجية، واستخدم الثقافة «الأرستقراطية» والثقافة «الديموقراطية» كنظامين فكريين أساسين، ونسب إلى كل منهما أنماطاً فكرية معينة.

بعد نيتشه يسير التطور باتجاه نظريات فرويد (Freud) وباريتو (Pareto) حول الدوافع الأصلية ، وباتجاه الطرق التي أوجداها لدراسة الفكر الانساني من منطلق أنه نتاج للآليات الغريزية وتحريف لها . ويمكن رؤية تيار آخرى يؤدي إلى تطور النظرية الايديولوجية، وذلك في الفلسفة الوضعية « positivism » (وهي فلسفة أوغست كونت التي تُعْنَى بالظواهر والوقائع اليقينية فحسب وتهمل كل تفكير تجريدي في الاسباب المطلقة) التي حمل لواءها راتزنهوفر (Ratzenhofer) ثم جومبلوفيتش (Gumplowicz) ثم أوبنهايمر (Oppenheimer) . ويمكن أن نعتبر أورشليم (Jerusalem) الذي أثار المزيد من النقاشات الحديثة واحداً من الفلاسفة الوضعيين . إلا أنه ، على كل حال ، لم يدرك الصعوبات الكامنة في **الفلسفة التاريخية** (وهي فلسفة تؤكد على أهمية التاريخ كقياس للقيمة وكعامل أساسي في خلق الاحداث) وفي موقف ديلتي (Dilthey) من **العلوم الثقافية** [1] .

وقد تم استنباط طريقة سوسيولوجيا المعرفة بأسلوب أكثر صقلاً وتهذيباً في خطين أساسين : الأول بواسطة لوكاس (Lukacs) الذي يَقْتَفِي أثر ماركس ويتوسع في استخدام العناصر الهيجلية (hegelian) التي تحويها فلسفة ماركس . وبهذا الأسلوب توصل لوكاس إلى حلٍّ للمشكلة مفيد ومنظم وعقائدي ، لكنه حل يعيبه أنه أَحَدِيّ النظرة (One - sided) ، وأنّ فيه المخاطر الكامنة في فلسفة معينة للتاريخ . ولم يضف لوكاس شيئاً إلى ما فعله ماركس ، لأنه مثل سلفه لم يميز بين مشلكة اظهار الزيف في الايديولوجيات من ناحية وسوسيولوجيا المعرفة من ناحية أخرى . ويعود الفضل لشيلر (Scheler) لكونه حاول ، بالاضافة الى ملاحظاته القيمة العديدة ، أن يدمج سوسيولوجيا المعرفة في نظرية فلسفية عالمية . لكن التأكيد في انجاز شيلر ينبغي البحث عنه أكثر في اتجاه ايجاد تقدم ميتا فيزيقي . وهذا يبين السبب في كون شيلر

(١) لم نذكر هنا الاعمال والمؤلفات التي تمثل هذا الاتجاه، بما في ذلك تحقيقات علماء الاجتماع الفرنسيين بخصوص «الفكر البدائي».

أهمل الى حد ما الصراعات الداخلية الملازمة لهذا التوجه الفكري الجديد كما أهمل المضامين الديناميكية والمشاكل الجديدة الناجمة عنه . صحيح أنه أراد أن يعطي هذا المنظور الجديد الذي أظهرته سوسيولوجيا المعرفة حقه كاملاً ، لكن فقط بمقدار ما ينسجم هذا المنظور الجديد مع علم الوجود والميتافيزيقيا ونظرية المعرفة التي كان شيلر يمثلها . وكانت النتيجة صورة منظمة شديدة الطموح والمبالغة ، مليئة بالأفكار العميقة ، لكن لا تتوفر فيها طريقة واضحة عملية مناسبة لعلم ثقافي ذي توجهات سوسيولوجية .

وإذا كنا في هذا العرض السريع الموجز لسوسيولوجيا المعرفة لم نعرضها بكل تنوعها ، بل اقتصرنا على الشكل الذي تصوره المؤلف لها والمشروح في الاجزاء الأربعة الأولى من هذا الكتاب ، فذلك لأننا رغبنا أن نعرض المشكلة بشكل موحد بقدر الأمكان ، وذلك لكي نسهل النقاش .

المـــؤلف

كارل مانهـــايم

١٨٩٣ - ١٩٤٧

حيـــاته :

ولد فى ٢٧ مارس ١٨٩٣ فى بودابست بهنغاريا لاب هنغاري وام المانية ، وكلاهما يهودي من الطبقة المتوسطة . قضى العشرين سنة الاولى من حياته في بودابست ونعلم في مدارسها وجامعتها . وكانت هنغاريا حينذاك متشربة بالثقافة الالمانية وتسير في فلكها ، ولهذا ذهب مانهايم الشاب فى عام ١٩١٢ الى برلين وتتلمذ لمدة عام على يد الفيلسوف الالماني جورج سيمل (Georg Simmel) وتأثر بأفكـــاره .

فى عام ١٩١٣ عاد مانهايم الى بودابست وبقي فيها ست سنوات انغمر خلالها في جميع النشاطات والتيارات الفكرية والسياسية التي كانت تعج بها العاصمة الهنغارية . انضـــم اول الامـــر الى **جمعيـــة العـــلوم الاجتماعيـــة** Society for Social Sciences التي كان معظم أعضائها متأثرين بالفلسفة الوضعية Positivism وتميزوا لذلك بالتفاؤل وظنوا أن بالامـــكان تحقيـــق اصلاحـــات اجتماعية وسياسية كبيرة . ثم قامت جماعة جديدة من المفكرين بزعامة جورج لوكاش (Georg Lukacs) الذي عاد في ١٩١٥ الـــى بودابست من جامعـــة هايدلبرج بألمانيا . واتخذت هذه الجماعة لنفسها اسم **المدرسة الحرة للعـــلوم الانسانية** . Free School for the Humanities ونبذت الفلسفة الوضعية ودعت الى الاخذ بالفلسفة التاريخيـــة (Historicism) وبالفلسفة المثاليـــة الالمانية . ولم يتحيز مانهايم لواحدة من الجماعتين بل انضم اليهما معا وشارك فى ندواتهما ونشاطاتهما . وفي الوقت نفسه قام فى هنغاريا حزب شيوعي قوي يهتدي بالفكر الماركسي . ورغم أن مانهايم اعجب بالكثير من المبادىء والافكار الماركسية الا انه لم يصبح عضوا ملتزما في الحزب الشيوعي ولم يصبح ماركسي التفكير والنظرة .

في عام ١٩١٩ أصبحت بودابست ، وهنغاريا بأكملها ، مسرحا لفتـــن سياسية دامية بين الشيوعيين وخصومهم ، واضطر مانهايم الى اللجوء الى المانيا وانبقاء فيها حتى عام ١٩٣٣ . خلال هذه الفترة تخلى مانهايم عن كل

نشاط سياسي وكبت مشاعره السياسية اليسارية وكرس نفسه للنشـــاط الاكاديمي الصرف ، وحصل على الدكتوراه فى الفلسفة عام ١٩٢٢ . وفي عام ١٩٢٥ عين محاضرا فى جامعة هايدلبرج ، وفي الوقت نفسه **تزوج جوليسكا لانغ** وهي زميلة له في الدراسة متخصصة في علم النفس . وقد وسع هذا الزواج آفاق معرفته وحدود اهتماماته الفكرية ، ولا سيما فى أواخر حياته . وفي عام ١٩٢٧ عين مانهايم استاذا لعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد فى جامعة فرانكفورت وظل في هذا المنصب ست سنوات كانت أخصب سني حياته وأكثرها عطاء . في هذه الفترة كانت محاضراته مصدر اثارة والهام للكثيرين من الطلاب ، والف خلالها أهم كتاب له بعنوان **الايديولوجيا واليوتوبيا** (١٩٢٩) ، كما كتب العديد من المقالات والبحوث التي تعتبر أهم اسهام له في ميدان سوسيولوجيا المعرفة .

فى النصف الاول من العشرينات كان مانهايم يعتبر نفسه فيلسوفا اكثر منه عالما من علماء الاجتماع . ولا تزال رسالته للدكتوراه بعنوان **تحليل بنيــوي للابستيمولوجيا** **Structural Analysis of Epistemology** تعتبر اسهاما فى التحليل الفلسفي للمعرفة . لكن مانهايم وقع بعد ذلك تحت تأثير الفرد فيبر وماكس شيلر ، وبفضل هذا التأثير تحول مانهايم عن الفلسفة الى علم الاجتماع وصب جهوده في هذا الميدان حتى أصبح من فرسان علم الاجتماع المرموقين .

في عام ١٩٣٣ استلم الحزب النازي مقاليد الامور في المانيا ولجأ مانهايم الى انجلترا وبقي فيها حتى وافاه الاجل المحتوم فى عام ١٩٤٧ . خلال هذه الفترة عمل مانهايم أول الامر محاضرا فى مدرسة لندن للعلوم الاقتصادية ، ثم انتقل بعد ذلك الى جامعة لندن حيث عمل أستاذا للتربية . وقد نجم عن هذه الهجرة الجديدة تحول كبير في اهتمامات مانهايم الفلسفية والفكرية ، اذ تخلى كلية تقريبا عن سوسيولوجيا المعرفة وكرس كل جهوده لتطوير سوسيولوجيا التخطيط الاجتماعي واعادة بناء المجتمع على أسس وقواعد ديموقراطية . وكما كـــان في المانيا متأثرا الى حد كبير بفلسفة هيجل وماركس فانه في انجلترا وقع تحت مؤثرات جديدة متنوعة أهمها فلسفة أوغست كونت **(Auguste Comte)** واميل دوركايم **(Emile Durkheim)** ، والفلسفة البراجماتية ولا سيما أعمال جـــون ديوي وجورج هربرت ميد وشارلز كولي . كذلك صار يهتم ، بتأثير من زوجته ؛ بعلم النفس الفرويدي وتفرعاته فى كل من أوروبا وأمريكا .

خلال حياته فى انجلترا كتب مانهايم ونشر العديد من الكتب والابحاث ، لكن مؤلفاته وأبحاثه في المانيا لا تزال تعتبر اهم أعماله وأكثرها أصـــالة وابداعـــا .

اهم اعمـــاله :

١ ــ **الايديولوجيا واليوتوبيا** : كتب أصلا باللغة الالمانية ونشر عام ١٩٢٩ . الترجمة التي نقدمها للقارىء العربي هي ترجمة للكتاب الموسع الذي اضاف اليه مانهايم الفصل الاول خصيصا لمخاطبة القارىء الانجليزي ، والذي نشر لاول مرة في عام ١٩٣٦ في الولايات المتحدة الامريكية . ويعتبر هذا الكتاب أهم أعمال مانهايم .

٢ ــ **عناصر عقلانية واخرى لاعقلانية في المجتمع المعاصر** (١٩٣٤)
Rational and Irrational Elements in Contemporary Society (1934)

٣ ــ **الانسان والمجتمع في عصر اعادة البنــاء** (١٩٤٠)
Man and Society in an Age of Reconstruction (1940)

٤ ــ **الحرية والسلطة والتخطيط الديموقراطي** (١٩٥٠)
Freedom, Power and Democratic Planing (1950)

٥ ــ **مقالات في علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي** (١٩٥٣)
Essays on Sociology and Social Psycology (1953)

المترجــم

الدكتور محمد رجــا عبد الرحمن الديريني

ولد في العباسية ــ يافا ، بفلسطين عام ١٩٣٠

المؤهــلات :

الدكتوراه في الادب الانجليزي (القصص اليوتوبي) ، ١٩٧٧ ، من جامعة عين شمس بالقاهرة . الماجستير في الادب الانجليزي ، ١٩٦٠ ، من جامعــة كنتاكي بالولايات المتحدة الامريكية . اجازة الاداب في اللغة الانجليزية وادابــها ، ١٩٥٧ ، من كلية الاداب ــ الجامعة السورية ــ دمشق . دراسات في علم النفس وعلم الاجتماع (١٩٥٤ ــ ١٩٥٦) في كلية التربية ــ الجامعة السورية ــ دمشق .

الخــبرة :

يزاول مهنة التدريس منذ عام ١٩٤٩ حتى الان ، بدأ حياته العملية معلما في المدارس الابتدائية ثم في المدارس المتوسطة فالثانوية فدار المعلمين . ومنذ عام ١٩٦٠ قام بتدريس الادب الانجليزي (الروايه بشكل خاص) في عدد من الجامعات الامريكية والعربيــة .

المؤلفات والترجمات والمراجعات التي تم نشرها :

١ ــ عدد من القصص القصيرة .
٢ ــ رواية بعنوان **عليــا** ، ١٩٦٥ .
٣ ــ ترجمة ثلاث مسرحيات أمريكية وهي :

٣ــ١ **وفاة بائع متجول** : تأليف آرثر ميللر ، ١٩٦٥ .
٣ــ٢ **عودي يا شيبا الصغيرة** ، تأليف وليم انج ، ١٩٦٥ .
٣ــ٣ **الناشزون** The Misfits ، تأليف آرثر ميللر ، ١٩٨٠ .

٤ ــ ترجمة مقالة بعنوان « الاسرة في المسرح الحديث » ، تأليف آرثر ميللر ، ١٩٨٠ .
٥ ــ ترجمة كتاب **الايديولوجيا واليوتوبيا** ، تأليف كــارل مانهايم ، ١٩٨٠ .
٦ ــ مراجعة لترجمة كتاب **تكنولوجيا السلوك الانساني**
Beyond Freedom and Dignity
تأليف ب. ف. سكنر وترجمة الدكتور عبد القادر يوسف ، ١٩٨٠ .
٧ ــ مراجعة كتاب بعنوان **عشرة آلاف كلمة انجليزية من اصل عربي** ، تأليف الدكتور سليمان ابو غوش ، ١٩٨٠ .